

Eduardo Nasser

Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser





Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Nasser, Eduardo
Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser / Eduardo Nasser [editora responsável Scarlett Marton]. -- São Paulo : Edições Loyola, 2015. -- (Sendas & veredas)

Apoio: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche.
ISBN 978-85-15-04308-8

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação 3. Ontologia I. Marton, Scarlett. II. Título. III. Série.

15-06259 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Nietzsche : Filosofia alemã 193

Coleção Sendas & Veredas
GEN – Grupo de Estudos Nietzsche
Editora responsável: Scarlett Marton

Universidade de São Paulo (USP)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 São Paulo, SP
www.gen.fflch.usp.br

Capa: Walter Nabas
Retrato de Friedrich Nietzsche, 1882;
uma das cinco fotos do fotógrafo Gustav Schultze,
Naumburg, tiradas no início de setembro de 1882.
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nietzsche1882.jpg
Diagramação: Ronaldo Hideo Inoue
Revisão: Renato da Rocha

Edições Loyola Jesuítas
Rua 1822, 341 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
T 55 11 3385 8500
F 55 11 2063 4275
editorial@loyola.com.br
vendas@loyola.com.br
www.loyola.com.br

ISBN 978-85-15-04308-8

Somos os hóspedes das pequenas
durações, em nós não mora existência
ou extinção, a nossa
espessura não inala a duração de
um começo alheio à morte, somos
apenas a fina transparência das
unhas, mas a nossa solidão leva o
tempo do "céu olhando o mar."

(GAMERO, *Favos*)

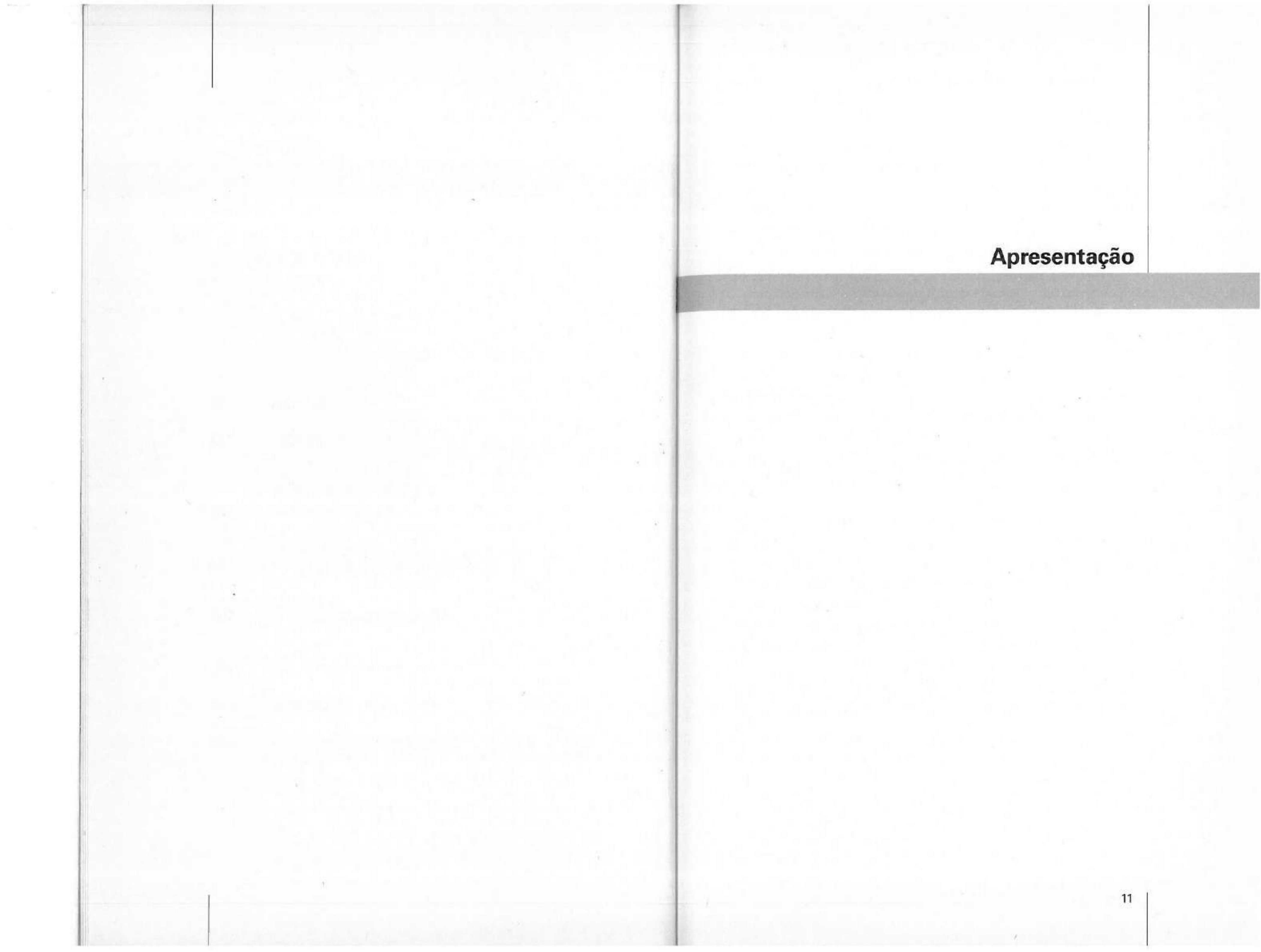
É um simples fato da experiência que a mudança não para.

(NIETZSCHE, *Fragmento póstumo de 1888*)

Para Nelly Nasser, *in memoriam*.

Para os meus filhos Fab e Alê, minha eternidade.

Sumário



Apresentação

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa iniciada no ano de 2007 cujo cerne era o problema do tempo em Nietzsche. Nessa primeira fase de investigações, eu me preocupei em delinear o aspecto *existencial* do problema; era-me cara, então, a relação, presente com inegável pujança nos escritos nietzschianos, entre a negatividade imposta pela vivência humana do tempo e a geração do pessimismo. Porém, com a progressão da pesquisa, surge uma nova constelação de preocupações e, com ela, novos desdobramentos do trabalho. Conforme me convenço de que, em Nietzsche, nos períodos médio e tardio, o problema do tempo excede a esfera antropológica, ocupando uma posição privilegiada para se descerrar suas visões ontológicas, passo, então, a abalizar o tempo como um *operador* teórico do pensamento nietzschiano em vez de tê-lo tão somente como um objeto de exame monográfico. É essa trama que levo para minha tese de doutorado, defendida em abril de 2013 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, intitulada *Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo*.

O livro, que agora trago a público, está, em grande parte, enraizado na proposta e nos resultados obtidos nessa tese de doutoramento. Porém, nesse meio-tempo, o galopante movimento do pensamento não cessou, bem como o labor da pesquisa, o que me levou a incluir uma grande quantidade de modificações na esperança de corrigir alguns equívocos, refinar argumentos, promover melhorias na redação e, sobretudo, conferir maior destaque à temática ontológica.

No mais, eu gostaria de deixar aqui os agradecimentos aos meus familiares, aos meus amigos, aos colegas do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e, especialmente, à Profa. Scarlett Marton, pela cuidadosa orientação e amizade. Agradeço igualmente à CAPES, CNPq e DAAD pelo apoio concedido ao meu trabalho de pesquisa.

Introdução

I

Desde o início de sua recepção, Nietzsche foi eleito por muitos como o símbolo do espírito contraventor que não poderia estar submetido ao pedantismo da filosofia universitária, ou somente daquilo que se pode chamar de filosofia canônica. É assim que, já em 1877, Wundt rotula a filosofia nietzschiana como uma "filosofia não acadêmica"[1].

Muito embora esse ponto de vista seja particularmente justificável em virtude da recepção inicial de Nietzsche, em larga medida restrita a uma boemia artística e literária, ela ainda hoje parece encontrar acolhida. Afinal, não é verdade que um dos jargões mais divulgados em nossa atualidade é que Nietzsche se encontra no limiar da filosofia, prenunciando uma nova etapa que se fixa na contemporaneidade sob a forma de uma *terapêutica*? É mais do que plausível que se eleja Nietzsche como a fonte que aparelha discursos rebeldes e joviais a contrapelo do conservadorismo incrustado na filosofia universitária; nesse sentido, basta lembrarmo-nos de escritos como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação* ou a *Terceira Consideração Extemporânea*. Contudo, há sempre o perigo de transformar essa abordagem iconoclasta numa visão apologética e estreita que empobrece um quadro muito mais nuançado. É indisputável que, em parte, Nietzsche contribuiu para a solidificação desse cenário ao se automistificar como o indivíduo *extemporâneo* cuja tarefa teria sido a de colocar fim à história da filosofia precedente para, então, iniciar um capítulo inaugural, absolutamente despojado de passado. Mas outro horizonte se abre através dos estudos especializados surgidos nos últimos anos, voltados para o espólio, especialmente para as fontes. Evidencia-se não só que Nietzsche deixou de encaminhar sua vida profissional para a filosofia universitária por meras vicissitudes[2], como também que, apesar de uma formação filosófica notadamente parca no ensino médio e superior, ele se educou filosoficamente de forma autodidata mediante a leitura obstinada de escritos filosóficos dos mais variados tipos, incluindo muitos trabalhos dos chamados filósofos acadêmicos[3]. Logo, antes de encerrar em si a figura do profeta que encarna a fetichização da pura originalidade, tão atraente ao proselitismo inculto dos aproveitadores, Nietzsche não esteve alheio à tradição. Pode ser ainda um desafio esclarecer o que Nietzsche entende por filosofia e até que ponto essa compreensão pode encontrar alguma ressonância nos segmentos mais conservadores da comunidade filosófica; é ainda lícito perguntar se a fórmula *Nietzsche como filósofo* é realmente uma tautologia[4]. Seja como for, e é isto que pretendo ressaltar de saída, não se pode negligenciar que Nietzsche se ocupou com problemas tradicionais da filosofia, incluindo um de seus maiores problemas: o ser.

II

O tema da ontologia nietzschiana esteve no horizonte de alguns dos mais importantes leitores de Nietzsche, sensíveis aos seus antecedentes filosóficos, especialmente em meados do século XX. E isso por uma boa razão: nesse momento o ser se torna novamente um problema. No palco de debates da filosofia contemporânea, esse proble-

---

[1] Cf. WUNDT, Wilhelm. "Philosophy in Germany", in *Mind*, 2, 8, 1877, p. 509-510. Com efeito, tal como nos revela a admirável catalogação executada por Krummel dos primeiros anos da recepção nietzschiana na Alemanha, na maior parte das vezes Nietzsche sequer foi considerado um filósofo, mas um poeta e artista. Cf. KRUMMEL, Richard Frank. *Nietzsche und der Deutsche Geist* I/II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

[2] No início da década de 1870 Nietzsche pleitea uma cadeira de filosofia na Universidade da Basileia, uma tentativa malograda. Entre outras justificativas oferecidas para o conselheiro Wilhelm Vischer para ser aceito, Nietzsche lembra como as suas investigações filológicas sempre mantiveram um contato muito próximo com a filosofia — ele menciona os seus cursos sobre os pré-platônicos e Platão, proferidos na mesma universidade — e do caráter puramente acidental de não ter dirigido os seus estudos universitários para a filosofia, uma vicissitude que nunca o deixou esquecer que a filosofia é a "sua verdadeira tarefa" (Carta a Wilhelm Vischer de provavelmente janeiro de 1871, KSAB 3.175).

[3] O trabalho que melhor ilustra essa formação filosófica autodidata de Nietzsche foi realizado por Thomas Brobjer. Brobjer nos mostra que, desde 1862, após travar contato com Emerson, Nietzsche inicia uma rotineira e profícua consulta de obras e artigos filosóficos que se estende até o fim de sua vida intelectual. Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Chicago: University of Illinois Press, 2008.

[4] No prefácio da terceira edição de sua obra de 1902, *Nietzsche als Philosoph*, Vaihinger justifica que o título por ele dado a esse livro ainda estava longe de ser uma tautologia em razão da desconfiança dominante sobre o valor filosófico da produção nietzschiana. Cf. VAIHINGER, Hans. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1905, p. 7-8.

ma é recolocado em resposta à perspectiva positivista e, sobretudo, à redução da filosofia à teoria do conhecimento — pois antes do *conhecer* há o *ser*[5]. Tal como anuncia Nicolai Hartmann de forma sentenciosa em 1921, em oposição ao espírito neokantiano, o conhecimento não concerne à "produção do objeto", mas à apreensão de "qualquer coisa que existe antes e independentemente de qualquer conhecimento"[6]. Esse renascimento da ontologia será implementado por uma grande quantidade de filósofos, especialmente aqueles ligados à tradição fenomenológica e neotomista, decerto não somente uma repetição, mas uma correção e, no limite, uma *destruição* das antigas ontologias. Desabrochava, portanto, um novo terreno de investigação, em alguma medida intocado, o que inspirou muitos a se voltarem para a filosofia nietzschiana na esperança de encontrar ali subsídios para a empreita que, então, se impunha. Essa atração pode ser explicada por Nietzsche ser costumeiramente taxado como um dos *filósofos da vida*, filósofos que defendem algum tipo de *heraclitismo*, de resto aprazível aos novos rumos da ontologia[7].

Heidegger é quem leva pela primeira vez essa problemática para os estudos nietzschianos de forma mais incisiva[8]. Para Heidegger, o reaparecimento da questão pelo sentido do ser na contemporaneidade, questão norteadora de toda a sua filosofia, se fez possível graças a uma providencial combinação de fatores, que vão desde a re-

[5] Sobre o nascimento das novas ontologias em reação ao positivismo e ao neokantismo, cf. LEHMANN, Gerhard. *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*. Halle: Max Niemeyer, 1933, p. 5-6. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Trad. Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 192-195.

[6] HARTMANN, Nicolai. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949, p. 1.

[7] "Os paralelos e conexões entre a ontologia recente e a filosofia da vida são mais numerosos do que é geralmente aceito; um importante traço comum é o 'heraclitismo' em geral, isto é, a tendência de interpretar o que existe na realidade como dinâmico e, em última instância, irracional. Scheler, Nicolai Hartmann e Heidegger participavam disso em seus diferentes modos" (SCHNÄDELBACH, Herbert. op. cit., nota, p. 253).

[8] Outros estudiosos de Nietzsche tocaram nessa questão, mas de forma pouco desenvolvida. Um exemplo que merece ser destacado é Rudolf Eisler em sua obra de 1902 sobre Nietzsche. Cf. EISLER, Rudolf. *Nietzsche's Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik*. Leipzig: Hermann Haacke, 1902, p. 46-58.

valorização empreendida por Brentano da ontologia aristotélica até a libertação do ser da cópula e do predicado real, tal como apontado por Kant e Husserl. Para Heidegger, Nietzsche também desempenhou um papel notadamente significativo para essa fecunda agitação que, então, ganhava contornos, ainda que de forma mais acanhada. A esse respeito, basta dizer que Nietzsche, além de estar presente, mesmo que indiretamente, em partes centrais de *Ser e tempo*[9], fornece uma grande contribuição para a ressignificação crítica da nova ontologia ao circunscrever, ao lado de Kierkegaard, o tempo como horizonte do ser[10]. Todavia, tal como no caso de Kant e Husserl, Heidegger crê que os desdobramentos efetivos do problema teriam permanecido ocultos para Nietzsche. Pois se é certo que foi um passo com grandes consequências pensar o ser, a vontade de potência, como eterno retorno, i.e., "pensar o ser como tempo", Nietzsche não pensou "como a *pergunta* pelo ser e tempo"[11]. Com efeito, conforme Heidegger lança mão, no período da *Kehre*, do esquema da história da metafísica como história do niilismo, Nietzsche representa o momento culminante dessa história, que, forçosamente, coincide com o momento mais agudo do esquecimento do ser. Heidegger encara a metafísica como um advento niilista iniciado pelo platonismo e o aristotelismo que, nascendo com a pergunta "o que é o ente?", deixa de pensar o ser; "a metafísica é a história na qual do ser mesmo não há essencialmente nada"[12]. O traço distintivo da metafísica é o antropomorfismo — "metafísica é antropomorfismo: configurar e ver

[9] Muito embora Heidegger se dirija a Nietzsche de forma mais direta somente no quinto capítulo da segunda parte de *Ser e tempo*, quando evoca a distinção entre os três tipos de história elaborada por Nietzsche na segunda das *Considerações Extemporâneas* para fornecer suporte a sua tese da historicidade do *Dasein*, é possível detectar a presença de conceitos nietzschianos distribuídos em praticamente toda a obra. Eu já discuti, por exemplo, de que maneira o conceito *Freiheit zum Tode*, tão caro a Heidegger, foi herdado de Nietzsche. Cf. NASSER, Eduardo. "Nietzsche and the Transformation of Death", in LEMM, Vanessa (ed.). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 237-244.

[10] Cf. CASALE, Rita. *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*. Bielefeld: Transcript, 2010, p. 169.

[11] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 28.

[12] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* II. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 315-316.

o mundo à imagem do homem"[13] — um fenômeno que atinge historicamente a sua completude com a filosofia nietzschiana, pois, reduzindo a filosofia ocidental a um modo de pensar valorativo, ignora a *essência da verdade*, fazendo da verdade uma determinação da vontade de potência, iniciando, enfim, o período de domínio incondicionado do além-do-homem, e seu modo de ser calculador, sobre a terra. Logo, não poderia existir verdadeiramente em Nietzsche um problema do ser ou uma ontologia. Sem dúvida, "Nietzsche reconhece o ente enquanto tal"; mas se a pergunta for se o filósofo reconhece o ser enquanto tal, sentencia Heidegger, a resposta deve ser "de modo algum", uma vez que, ao determinar o ser como valor, "o ser não é reconhecido como ser"[14]. Com efeito, referindo-se a uma notória passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, Heidegger conta mostrar que Nietzsche esteve, em última instância, comprometido com uma aniquilação do ser; quando se lê a fórmula nietzschiana "'Ser' — um vapor e um erro?", não se trata de "uma observação acidental, lançada na embriaguez do trabalho preparatório de sua obra principal, nunca terminada. Trata-se da concepção de Ser que o guia desde os primeiros dias de seu esforço filosófico. É uma concepção que carrega e determina fundamentalmente a sua filosofia"[15].

Independentemente dos resultados arrolados, Heidegger descerra um terreno dos estudos até então praticamente inexistente. Doravante, o tema passa a estar com alguma frequência presente no horizonte de consagrados estudos sobre Nietzsche. Mais condescendentes do que Heidegger com a possibilidade de uma ontologia nietzschiana, esses estudiosos acenam para a gestação do tema no interior de um movimento inversivo. Jaspers, por exemplo, afirma que "o vir-a-ser é a visão nietzschiana primitiva, abstrata, insondável, sempre evidente do ser"[16]. Nessa mesma direção, o neotomista Johannes Lotz — na primeira publicação dedicada exclusivamente ao problema

[13] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* II. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 111.

[14] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* II. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 304.

[15] HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 63.

[16] JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Neil. Paris: Gallimard, 2000, p. 350.

da ontologia nietzschiana, *Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche*[17] — defende que Nietzsche, possuidor de uma alma filosófica, foi conduzido à "questão do ser"; ainda que o filósofo apregoe um tipo de "*contra-ontologia*", na medida em que seu perspectivismo desvela e oculta o ser, ela "também pode ser chamada de 'ontologia'", um achado promissor, já que "uma apreciação de Nietzsche sob um ponto de vista ontológico" pode fornecer contribuições para o presente "marcado pelo novo despertar da questão ontológica"[18]. Ainda nesse mesmo diapasão, Fink designa Nietzsche como o defensor de uma "ontologia negativa das coisas", uma ontologia cujo primado é que "o ser está no tempo e o tempo dentro do ser", o que implica, forçosamente, a rejeição da "compreensão ontológica da tradição metafísica"[19]. Ressalte-se, enfim, a apresentação de Vattimo no colóquio de Royaumont, *Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique*, quando, opondo-se à interpretação de Heidegger, vê Nietzsche como o prenunciador do "exercício ontológico no sentido heideggeriano", na medida em que sua concepção de filosofia "não concerne, em primeiro lugar, aos seres (aos entes), mas, antes de tudo, à possibilidade, para eles, de se tornarem visíveis, quer dizer, de se tomar ser"[20].

Visto pelo prisma de um reconhecimento da plausibilidade do problema ontológico em Nietzsche, Jean Granier foi um nome particularmente relevante, merecendo um exame mais esmerado. Granier é possivelmente o comentador mais expressivo acerca da temática que se coloca, tratando-a de maneira central em seu livro capital *Le problème de la vérité en Nietzsche*, e no artigo, dividido em duas partes, "Nietzsche et la question de l'être".

Na contramão de um crescente consenso que, nutrido pelo "tédio filosófico", difama as recentes discussões sobre o ser, recorrendo justamente a Nietzsche para abastecer tal investida, Granier conta

[17] Esse artigo é publicado pela primeira vez em 1949 no periódico *Scholastik*, reaparecendo posteriormente na obra de Lotz, *Der Mensch im Sein*.

[18] LOTZ, Johannes. "Entwurf einer Ontologie bei Nietzsche", in *Der Mensch im Sein*. Freiburg: Herder, 1967, p. 179.

[19] FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trad. Goetz Richter. New York: Continuum, 2003, p. 150 e 152.

[20] VATTIMO, Gianni. "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique", in DELEUZE, Gilles (ed.). *Nietzsche*. Paris: Minuit, 2000, p. 216.

mostrar que o próprio Nietzsche possui uma ontologia. De qualquer modo, esse propósito é justificável somente no quadro de uma incontornável ambiguidade. Pois a identificação de uma ontologia nietzschiana não supõe, como o seu corolário, uma atitude de aprovação para com a ontologia tradicional, e tampouco uma cisão peremptória com essa mesma tradição. Nesse viés, não há dúvida de que a palavra *ser* é muitas vezes mobilizada com uma finalidade crítica, "o que não quer dizer que o termo *ser* possui em Nietzsche somente uma conotação negativa"[21]. Foi precisamente essa duplicidade que foi negligenciada por Heidegger. Para Heidegger, como vimos, as considerações nietzschianas sobre o ser possuem, no limite, um teor eminentemente destrutivo, porquanto a ontologia passa a ser reduzida a uma antropologia do além-do-homem que recorre à categoria do ser como um instrumento para assegurar o seu domínio sobre a natureza. Contudo, tal como atesta Granier, essa apreciação operativa, e, no limite, depreciativa do ser, apoiada sobre um pragmatismo vital, representa somente um aspecto do problema nietzschiano do ser; Heidegger não soube reconhecer que, em paralelo ao pragmatismo vital, Nietzsche pensa o ser desde a perspectiva da "probidade filológica" e da "paixão pelo conhecimento"[22]. Assim, quando Heidegger, referindo-se particularmente aos trechos de *Crepúsculo dos ídolos*, que reduzem o ser a "um vapor ou erro", diz que ali está manifesta a concepção de ser dominante em Nietzsche, ele suprime o contexto dessas colocações, perdendo de vista que estão dirigidas, a bem dizer, contra o "pseudo-ser dos metafísicos"[23]. O desvelamento do plano do pragmatismo vital tem por finalidade demover a hipnose metafísica que, ao sacralizar o ser, obscurece as raízes utilitárias desse conceito;

[21] GRANIER, Jean. "Nietzsche et la question de l'être I", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, CLX, 1970, p. 409.

[22] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966, p. 627.

[23] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 307. Vattimo já tinha recorrido ao mesmo expediente contra Jean Wahl no debate que tem lugar em Royaumont; diante da afirmação de Wahl de que "não há nada de ontológico em Nietzsche, ele não crê no ser", Vattimo responde que "ele não crê no ser, mas exatamente na medida em que ele pensa o ser de maneira tradicional" (VATTIMO, Gianni. op. cit., p. 224).

nesse aspecto, a *crença* passa a ser o critério de verdade, que é também uma arma eficaz contra o dogmatismo. Todavia, desde o ponto de vista da paixão pelo conhecimento, Nietzsche nulifica a preponderância do pragmatismo ao indicar que "a utilidade para a vida não é a medida da Verdade ontológica"[24]. Passa-se, então, a um novo patamar da problemática, pois a paixão pelo conhecimento "nos interdita a interpretar o Ser em função de nossas necessidades e de nossos desejos, logo, de uma maneira antropomórfica, exigindo-nos um respeito absoluto pelo 'texto'"; o modelo normativo é agora o filológico, o que transforma o exercício de interpretação numa "decifração escrupulosa do texto"[25]. Adotar esse posicionamento é também optar por reverenciar a *justiça* em detrimento da crença, uma vez que ser justo é "deixar o real se apresentar tal como é"[26]. Foi quando engolfado por essa perspectiva que Nietzsche se deixa conduzir a uma concepção de ser radicalmente antagônica à tradição metafísica; Nietzsche teria descoberto outro *sentido do ser*, o ser mutável, transitório, o "*vir-a-ser enquanto tal*"[27]. Porém, salienta Granier, esse desenlace não deve ser acolhido como um recuo contraditório para um grosseiro dogmatismo. Pois, sendo o ser um vir-a-ser, deve-se apontar para o abismo entre ser e conhecer, o que faz com que ser seja, no limite, *ser interpretado*. O ser disposto para além do horizonte perspectivístico do pragmatismo vital não é o ser absoluto, o que significa que "o Ser precisa da máscara do não-verdadeiro para manifestar aquilo que ele é na Verdade"[28]. Assim, aos olhos de Granier, Nietzsche ocupa um lugar peculiar, entre o dogmatismo e o ceticismo, o que lhe garante alguma originalidade. Seja como for, e apesar dessa idiossincrasia, não se pode recusar, por fim, que Nietzsche ainda esteve engajado com o

[24] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 489.

[25] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 502.

[26] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 503.

[27] GRANIER, Jean. "Nietzsche et la question de l'être II", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, CLXI, 1971, p. 275.

[28] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 534.

problema clássico do ser; não se pode ignorar que "Nietzsche pensa realmente o Ser, e não o 'ente em sua totalidade'"[29].

As investigações de Granier marcam a culminação de um ramo de estudos nietzschianos que, a partir de então, resplandece como uma área prolífica e cativante. É de esperar que a implementação de leituras ontológicas de Nietzsche não se deu sem enfrentar alguma relutância. Em 1970, Sarah Kofman publica uma virulenta resenha do livro de Granier, condenando-o pela ontologização da filosofia nietzschiana em paralelo à sua subestimação da temática psicológica; segundo Kofman, Nietzsche "jamais fala em 'Ser', nem mesmo 'ser'", "substituindo o conceito de ontologia por aquele da 'psicologia'", uma alteração ignorada por Granier em razão de seu desejo de fornecer, a todo custo, "uma interpretação ontológica do pensamento nietzschiano"[30]. Outro motivo, este mais difuso e indireto, que contribuiu, e continua contribuindo, para a dificuldade em tornar palatável essas abordagens ontológicas está na exagerada *kantianização* ou *neokantianização* de Nietzsche, cujos primórdios devem ser buscados em Vaihinger; no entender de Vaihinger, ao contrário do que a filosofia nietzschiana transparece, ela estaria comprometida com o "espírito de Kant", o espírito que a levou a uma "filosofia da ilusão", uma interpretação indiscutivelmente influente[31] que supõe um posicionamento crítico perante a ontologia, uma vez que, desde essa perspectiva, o ser não poderia ser senão um produto do pensamento[32]. Mas

[29] GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 627.

[30] KOFMAN, Sarah. "Généalogie, interpretation, texte", in *Critique*, XXVI, 275, 1970, p. 360-361.

[31] Tome-se como exemplo de um estudo mais recente o de Kevin Hill que, reverberando Vaihinger, defende que a "estrutura esquelética" de Nietzsche é "amplamente kantiana" (HILL, Kevin. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 3).

[32] VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 774 e 783. É verdade que essa perspectiva não leva, necessariamente, a uma dissipação da temática ontológica se se pensa numa linha de leitura condizente com uma determinada tradição kantiana que conserva a pergunta ontológica sob a condição de ser tutelada pela virada copernicana. A dificuldade dessa articulação proposta, indulgente com a neokantianização do pensamento nietzschiano, e que

não obstante esse cenário, isso não foi o suficiente para um decréscimo nos estudos sobre a ontologia nietzschiana. No final da década de 1970 e início da década de 1980, testemunhamos um ressurgimento entusiástico dessa linha de investigação empreendida por respeitáveis pesquisadores de Nietzsche[33]; mesmo em nossa atualidade as publicações sobre o assunto continuam atraindo estudiosos e se proliferando[34]. Porém, eu gostaria de sugerir, no presente trabalho, que apesar dessa farta quantidade de pesquisas, e das férteis reflexões e discussões que se seguiram, persistem importantes lacunas. Sem contar o recorte geralmente arbitrário que se faz da temática — são detectáveis reflexões de Nietzsche com teor ontológico ao menos desde 1861[35] —, penso que, no concernente à ontologia nietzschiana do vir-a-ser, prevalece uma lacuna crônica na *demonstração*. Sugere-se que a ontologia do vir-a-ser goza de caráter axiomático, um elemento autoevidente e embrionário; não se coloca a pergunta *como* Nietzsche chega a essa ontologia, o que nos deixaria com a única solução de ver aí uma arbitrariedade obtida à custa de uma intuição originária, como uma premissa que dispensa provas. Em contraposição a esse expediente, procurarei defender que o problema deve

ainda procura encontrar uma forma de reter a ontologia, está no forçoso enfraquecimento do problema do ser que passa, então, a receber uma leitura meramente instrumental, a serviço das necessidades humanas, recaindo numa apreciação periférica, tal como já apontado por Granier. Cumpre destacar que essa interpretação instrumental da ontologia nietzschiana goza de ampla aceitação entre prestigiados especialistas. A esse respeito, cf. GRIMM, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977, p. 192-194. COX, Christoph. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 70.

[33] Cf. MARGREITER, Reinhard. *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer "Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk*. Meinsenheim am Glan: Anton Hain, 1978. GELVEN, Michael. "Nietzsche and the Question of Being", in *Nietzsche Studien*, 9, 1980, p. 209-223. STEGMAIER, Werner. "Ontologie und Nietzsche", in SIMON, Josef (Hrsg.). *Nietzsche und die philosophische Tradition* I. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985, p. 46-61. MARGREITER, Reinhard. "Nietzsches Ontologische Erfahrung", in *Nietzsche Studien*, 14, 1985, p. 35-68.

[34] Cf. ADDIS, Laird. *Nietzsche's Ontology*. Heusenstamm: Ontos, 2012. D'IORIO, Paolo. "Ontologia e gnoseologia nell'estate de 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", in *Studia Nietzscheana*, 2014. http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014.

[35] Em uma de suas autobiografias do período, Nietzsche tematiza o "ser eterno" (*ewigen Wesen*) que dirige toda a criação. Cf. *Fragmento póstumo* 10 [8] de março/agosto de 1861, KGW I, 2.257.

ser interrogado em seu caráter *evolutivo*. Com essa exigência de uma historicização, importante advertir desde logo, não estou sugerindo ser preciso simplesmente repertoriar as decisões do filósofo causadas por vicissitudes biográficas, como influências literárias, mudanças de gosto, diatribes etc. Ainda que esse plano contextual não possa nem deva ser suprimido, o interesse é mostrar que, concomitantemente e em relação a ele, há uma evolução propriamente conceitual, filosófica, que deve ser explicitada. Não se trata de ser somente mais zeloso, mas de extrair daí consequências hermeneuticamente mais promitentes, pois acredito que é unicamente através desse modo muito particular de interrogação que se faz possível compreender as reais implicações da temática circunscrita, implicações em larga medida encobertas para os trabalhos citados acima. Nesse sentido, trago a hipótese de que a ontologia do vir-a-ser desenvolve-se quando da relação com o problema do tempo. É se ocupando com discussões epistemológicas sobre o tempo que Nietzsche identifica, por volta de 1873, contradições insolúveis na idealidade do tempo, um dos pilares fundamentais da doutrina idealista, que até então contava com o seu apoio, conduzindo-o a um realismo. Na medida em que a realidade do tempo não pode ser refutada, o realismo mesmo deve ser reconsiderado; e é, também, por ser a realidade do tempo a *única* realidade irrefutável — ao contrário do espaço e da matéria — que esse realismo se impõe como uma porta de entrada para uma ontologia temporal ou do vir-a-ser. Assim, o envolvimento de Nietzsche com uma discussão localizada sobre o tempo provoca efeitos muito mais abrangentes, servindo de prelúdio para praticamente todo o desenvolvimento teórico de sua filosofia nos períodos médio e tardio.

III

O principal método que será mobilizado por essa pesquisa, e que requer esclarecimentos suplementares, é o estudo de fontes. Após o estabelecimento da edição crítica da obra de Nietzsche, realizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, gerou-se um panorama notadamente convidativo para esse tipo de estudo que, hoje, goza de ampla aceitação

entre muitos especialistas da área. Foi o próprio Montinari quem viu no desvelamento das fontes de Nietzsche o "resultado científico mais importante" de seu trabalho com a edição crítica que, naquele momento, havia descoberto 200 títulos que Nietzsche consulta entre 1882 e 1885[36]. De qualquer modo, as opiniões sobre os benefícios que se podem retirar desse método para os estudos sobre Nietzsche nem sempre convergem, o que me impele a explicitar aqui minha posição.

Para uma grande parcela dos especialistas, o estudo de fontes deve ser utilizado como um acessório que temporaliza a filosofia nietzschiana, que desvela o *pensamento em movimento* de Nietzsche[37], em antagonismo, portanto, às abordagens idealistas e abstratas da história da filosofia que veem os filósofos como seres geniais imunes às influências da efetividade. Em outras palavras, o estudo de fontes confere concretude à produção do filósofo, encarando-a como respostas para problemas produzidos no contexto intelectual particular de sua época. Essa empresa é notadamente importante para desmistificar o caráter extemporâneo com o qual Nietzsche costuma rotular sua própria filosofia. Além disso, esse tipo de tratamento reivindica uma revisão da relação que Nietzsche estabelece com a história da filosofia, conduzindo-a a um horizonte de interlocução menos sublime — mostra-se que os seus verdadeiros pares são personagens hoje muito pouco conhecidos do cenário intelectual do XIX e não os filósofos que compõem a tradicional galeria dos ilustres, a quem Nietzsche habitualmente se dirige nas obras publicadas —, bem como muda o estatuto dessa relação, na medida em que sobressai, no estudo de fontes, um tipo de diálogo teórico que o nosso filósofo mantém com os seus contemporâneos, em vez do prevalente embate *tipológico* com os principais nomes da filosofia[38].

[36] Cf. MONTINARI, Mazzino. "L'art vénérable de lire Nietzsche", in "*La volonté de puissance n'existe pas*". Trad. Patricia Farazzi e Micchel Valensi. Paris: L'éclat, 1996, p. 115.

[37] Cf. ROSS, Richard. "Règles pour une lecture philologique de Nietzsche", in GANDILLAC, Maurice de, PAUTRAT, Bernard (ed.). *Nietzsche aujourd'hui?, 2. Passion*. Paris: 10/18, 1973, p. 288. DIXSAUT, Monique. *Nietzsche, par-delà les antinomies*. Lonrai: La Transparence, 2006, p. 12. STEGMAIER, Werner. "Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie", in *Nietzsche-Studien*, 36, 2007, p. 90.

[38] Sobre a relação peculiar que Nietzsche estabelece com os principais nomes da história da filosofia, evitando um embate entre teses, cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010, p. 27-28.

Existem, contudo, alguns obstáculos adjacentes que podem se impor quando se reduz esse empreendimento unicamente a uma ferramenta historiográfica. Primeiro, corre-se sempre o risco de transformar o estudo de fontes numa prática meramente informativa; essa prática pode facilmente enveredar para um trabalho investigativo cujo objetivo passa a ser identificar possíveis plágios cometidos, fazendo, assim, que o estudo de fontes não seja senão um apêndice do trabalho crítico. A grande dificuldade perante o quadro retratado é que o valor hermenêutico é mínimo quando comparado aos ganhos no terreno da pura erudição, o que justifica, enfim, a desconfiança para com o uso desse método em pesquisas acadêmicas na área de filosofia.

Todavia, há uma alternativa filosoficamente mais favorável, a saber: quando se toma o estudo de fontes como um veículo de acesso ao *não dito*. Tal como já apontei[39], paralelamente ao período em que Nietzsche opta pelo estilo aforismático, emerge o projeto de um ocultamento de suas posições essenciais, um projeto que pressupõe uma defasagem incontornável entre expressão e pensamento; enquanto a expressão pertence ao nível estático dos signos, o pensamento é o domínio do dinamismo inesgotável. Nesse sentido, tal como salienta Nietzsche em instruções dirigidas ao leitor, seu *leitor ideal* deve ser aquele que se projeta para o não dito e se compromete com a tarefa de dar prosseguimento ao *movimento do pensamento*. Supondo-se que a reconstrução do que permanece em estado latente nos escritos aforísticos de Nietzsche implica alguma interação com a tradição de seu tempo, o estudo de fontes *pode* ser visto como um meio cientificamente mais seguro para, ao menos, delinear o implícito. Esse modo de recolhimento do método de estudo das fontes é, por certo, temerário, já que Nietzsche naturalmente não previa que o seu leitor ideal devesse se equipar com esse recurso; mas ele certamente é hermeneuticamente mais auspicioso, tornando-o, enfim, quase indispensável para os estudos sobre o filósofo. Essa perspectiva, cumpre ressaltar, vem sendo atualmente louvada por alguns pesquisadores[40].

[39] Cf. NASSER, Eduardo. "Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*", in *Cadernos Nietzsche*, 35, 2014, p. 33-55.

[40] Cf. LOPES, Rogério. "Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche", in *Dissertatio*, 35, 2012, p. 227-247.

IV

Este trabalho está dividido em quatro capítulos.

No primeiro capítulo será tratada a transição de Nietzsche de uma posição idealista para outra realista. Veremos que, no contexto de suas análises críticas do eleatismo, o filósofo constata que um dos aspectos centrais da doutrina idealista, o idealismo do tempo, é inconsequente, o que faz que idealismo, enquanto postura epistemológica, seja descartado, uma decisão contemporânea a uma reconsideração do realismo, mais especificamente de um realismo do vir-a-ser.

Essa irrupção realista, tal como poderá ser demonstrado no segundo capítulo, requer um correlato epistemológico, anti-idealista, a saber, o sensualismo. Explorando o sensualismo em detrimento do materialismo, procurar-se-á evidenciar que Nietzsche busca, no sentido externo, uma forma de corroboração do realismo do vir-a-ser.

Ainda assim, e este é tema do terceiro capítulo, essa irrupção de um realismo do vir-a-ser exige um complemento no nível intelectual, incapaz de se ver livre de erros. Para minimizar essa defasagem entre sentidos e intelecto, e para não enveredar pelo ceticismo, veremos que Nietzsche recorre a discursos hipotéticos.

O último capítulo, enfim, será dedicado às implicações ontológicas que Nietzsche extrai do seu realismo do vir-a-ser. Procurar-se-á investigar a germinação, aparentemente paradoxal, do discurso ontológico no solo desse realismo. Pois Nietzsche busca no realismo do vir-a-ser não somente uma supressão do ser, mas também uma nova forma de recolocar a pergunta pelo ser.

CAPÍTULO 1

A crise epistemológica e a virada realista

SEÇÃO I
As raízes antirrealistas

Os primeiros passos filosóficos de Nietzsche forçosamente coincidem com um decidido engajamento com uma posição antirrealista. Essa posição é bastante complexa, introjetando-se simultaneamente em dois campos de debates: o cultural e o epistemológico.

Antirrealismo e formação

No concernente ao primeiro campo, o antirrealismo concorre com o projeto formador de Nietzsche. Desde muito cedo o filósofo esteve comprometido com um projeto privado de formação, em paralelo às instituições de ensino. O primeiro sinal desse projeto pode ser identificado nas autobiografias redigidas entre 1858 e 1864, quando, inspirado pela tradição agostiniana da confissão, Nietzsche se ocupa com o conhecimento de si como uma forma de aprimoramento do caráter[1]. Outro sinal desse engajamento com um projeto de autoformação, sinal, com efeito, ainda mais proeminente, está na fundação, em 1862, da sociedade *Germania* junto aos amigos Wilhelm Pinder e Gustav Krug. A finalidade dessa sociedade era fornecer um contexto profícuo para o desenvolvimento dos talentos individuais dos integrantes nos domínios da arte e da literatura; dever-se-ia estabelecer um terreno que estimulasse o surgimento de produções originais, quer um projeto de arquitetura, um poema ou obra musical. O comprometimento com essa atividade criadora permitiria que os integrantes tomassem contato com o *impulso formador*.

A *Germania*, enquanto sociedade, não durou muito tempo; ela se dissolve em 1863 após uma série de desavenças entre Nietzsche

[1] Sobre essa relação entre as primeiras autobiografias de Nietzsche com seu projeto formador, cf. FIGL, Johann. "Die "Ausbildung der Seele erkennen". Die Bedeutung der frühen Texte Nietzsches innerhalb seiner Philosophie im ganzen", in *Nietzscheforschung*, 5/6, 2000, p. 433-442. HÖDL, Hans Gerald. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 132-187.

e os outros membros. Porém, esse experimento continua sendo influente nos próximos anos, retendo aquilo que Nietzsche entende como seu ideal de formação. É sobre esse ideal que ele compõe seus virulentos ataques às instituições educacionais — o que inclui a escola primária, a escola técnica, o ginásio e a universidade — na conferência ministrada no início de 1872, na Basileia, intitulada *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação*. Nessa conferência, Nietzsche condena essas instituições pela postura servil perante as inclinações modernas; a modernidade prioriza somente interesses mercadológicos, impondo o utilitarismo como o valor que mais deve ser estimado pelos educadores, algo danoso, pois em vez de se promover o desenvolvimento dos talentos individuais, que tem nos clássicos o seu depositário, se investe unicamente no treinamento, postergando, assim, a irrupção da *verdadeira cultura*[2]. A modernidade está radicada no *alexandrismo*, sendo seu ideal "o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cuja imagem primordial e tronco ancestral é Sócrates"[3]. É em Sócrates que "penetra o princípio da ciência"[4] mantido, fundamentalmente, pelo "imperativo intelectual" de "não se deixar dominar por ilusões"[5] e pelo postulado de que "tudo deve ser explicado"[6]. Esses são os efeitos da inversão socrática da relação entre instinto e consciência; "em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador"[7]. Porém, conforme se privilegia a crítica paralelamente ao embotamento da criação — dado que "o intelecto consciente é uma coisa fraca"[8] —, a fugacidade, fragmentação e realismo impregnam a cultura, deixando-a, assim, combalida por causa da subtração de visões de conjunto ou, somente, pelo aniquilamento do pensamento mítico. "O realismo (*Realismus*) da vida atual, as ciências da natureza

[2] Debato esse tema de forma mais minuciosa no seguinte artigo: NASSER, Eduardo. "O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche", in *Cadernos Nietzsche*, 30 (2012), p. 296-300.
[3] *O Nascimento da Tragédia* § 18, KSA 1.116.
[4] *Fragmento póstumo* 1 [27] do outono de 1869, KSA 7.17.
[5] *Fragmento póstumo* 5 [33] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.102.
[6] *Fragmento póstumo* 7 [21] do final de 1870/abril de 1871, KSA 7.141.
[7] *O Nascimento da Tragédia* § 13, KSA 1.90.
[8] *Fragmento póstumo* 5 [123] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.128.

possuem uma inacreditável força de destruição da cultura" na medida em que nela se precipita "a atroz manifestação de Cronos, o tempo que devora seus próprios filhos"[9]. O homem alexandrino, "o eterno faminto, o 'crítico'"[10], é aquele que vive *sub specie saeculi*, no "tempo do agora" (*Jetztzeit*), incapaz de acolher o mito e ingressar numa vida "sub specie aeterni"[11].

Antirrealismo e teoria do conhecimento

O projeto de uma reforma educacional ocupa um lugar proeminente para o jovem Nietzsche, praticamente preenchendo sua agenda intelectual nesses primeiros anos produtivos. Esse projeto, que tem como uma de suas grandes marcas a difusão de uma cultura idealista, antirrealista, conquista maior solidez quando epistemologicamente amparado.

O interesse de Nietzsche pela teoria do conhecimento — bem entendida enquanto um evento filosófico historicamente identificável[12] — é um resultado direto de sua frequentação da literatura de autores neokantianos em seus primeiros anos de formação filosófica autodidata — como Liebmann, Fischer, Ueberweg, Haym etc. —, sendo especialmente manifesto após sua descoberta, em 1866, da obra capital do neokantiano Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus*[13]. A leitura de Lange causa-lhe uma grande impressão, tanto por confirmar uma latente simpatia pelo ramo crítico e antidogmático da filosofia — que já se faz notar, na verdade, em investidas filosóficas precoces, entre 1861-1863[14] — quanto por oferecer recursos para que essas intuições sejam aperfeiçoadas e colocadas a serviço da legitimação e imunização do schopenhauerianismo que, desde 1865, Nietzsche transformara em seu particular projeto emancipatório[15]. Possivelmente a prova que retrata com maior clareza es-

9 *Fragmento póstumo* 5 [28] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.99.

10 *O Nascimento da Tragédia* § 18, KSA 1.120.

11 *O Nascimento da Tragédia* § 23, KSA 1.147-148.

12 Apesar de seus antecedentes estarem em Locke e Kant, a teoria do conhecimento, enquanto um programa filosófico unificado que combate o pensamento especulativo e busca fornecer objetividade ao conhecimento científico, surge somente na segunda metade do século XIX com os neokantianos. Cf. NASSER, Eduardo. "Teoria do conhecimento (surgimento)", in *Plataforma de verbetes Arethusa*, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2014, http://arethusa.fflch.usp.br/node/104.

13 Isso prova que é sempre preciso desconfiar das declarações públicas do filósofo, principalmente em sua juventude. Pois, numa das pouquíssimas vezes em que se dirige ao neokantismo — na *Terceira Consideração Extemporânea* —, ele ridiculariza esses "filósofos acadêmicos" que se servem de Kant para salvaguardar as ciências. Cf. *Terceira Consideração Extemporânea* § 8, KSA 1.414. Cabe destacar também que, apesar de os autores ligados ao neokantismo — com a surpreendente exceção de Lange — aparentemente ignorarem Nietzsche entre 1870 e 1880, eles terminam por reconhecer mais tarde, como Rickert e Natorp o fariam, que liam Nietzsche na década de 1880. A ligação mais explícita dos neokantianos com Nietzsche passa a ser manifesta a partir de 1890, quando o filósofo aparece na quinta edição de *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1880/1897) de Ueberweg e na segunda edição de *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, de Windelband (1900), além de ser o objeto da obra de Riehl, *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker* (1897), e de ocupar um lugar de destaque na obra fundamental de Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob* (1911). Para um panorama geral da relação entre Nietzsche e o neokantismo, cf. CROWELL, Steven. "Nietzsche Among the Neo-Kantians: or the Relation Between Science and Philosophy", in BABICH, Babette, COHEN, Robert (ed.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences* I. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 77-86.

14 Nesse período em particular, é possível detectar indícios de hesitação ao dogmatismo em cartas e alguns escritos póstumos. Trata-se de uma carta escrita para Gustav Krug e Wilhelm Pinder no dia 27 de abril de 1862, o fragmento *Napoleon III als Praesident*, redigido entre outubro de 1861 e março de 1862, e um texto sem título referente aos meses de abril e setembro de 1863. De uma maneira muito resumida, Nietzsche acusa, nesse material, os malefícios decorrentes da ilusão de um mundo supraterrestre e garante que tudo o que se impõe ao homem é "aparência" (*Fragmento póstumo* 12 [9] de outubro de 1861/março de 1862, KGW I, 2.358); que "não conhecemos a coisa em e para si, mas tão somente suas imagens sobre o espelho de nossa alma" (*Fragmento póstumo* 15 [34] de abril de 1863/setembro de 1863, KGW I, 3.177). Sobre esses textos, cf. CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 60. BÖNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, p. 9-12.

15 Entre 1865 e 1866, Nietzsche faz duas das suas grandes aquisições filosóficas: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Schopenhauer, e *Geschichte des Materialismus*, de Lange. Após o folclórico encontro com a obra de Schopenhauer em Leipzig, Nietzsche dá início a uma intensa (e bem sucedida) campanha para promover o filósofo entre seus amigos e colegas. Não menos arrebatador foi o impacto de Lange sobre Nietzsche. Em três notórias cartas escritas entre 1866 e 1868, ele revela claramente seu fascínio com a nova descoberta, recomendando e elogiando a obra principal de Lange aos seus amigos. A Gersdorff, Nietzsche descreve Lange como um "kantiano e cientista natural esclarecido", cuja obra é "excelente e muito instrutiva" (Carta a Carl von Gersdorff do fim de agosto de 1866, KSAB 2.159), e mais tarde enaltece ainda esse livro como um

se duplo benefício extraído da filosofia langiana é dada por uma série de anotações redigidas em 1868 que almejam corrigir o sistema schopenhaueriano, intituladas *Zu Schopenhauer*. Nessa oportunidade, Nietzsche incorpora premissas fundamentais de Lange, expressamente nos dois primeiros ataques dirigidos a Schopenhauer, sendo elas a coisa em si enquanto uma *categoria oculta*[16] — numa linha de raciocínio que antevê a coisa em si tornada *conceito limite* por Cohen e a escola de Marburg[17] — e a metafísica enquanto *Begriffsdichtung*, ou

"verdadeiro tesouro" (Carta a Carl von Gersdorff do dia 16 de fevereiro de 1868, KSAB 2.257). A Mushacke, classifica *Geschichte des Materialismus* como a "obra filosófica mais importante que apareceu nas últimas décadas" (Carta a Hermann Mushacke de novembro de 1866, KSAB 2.184). Contudo, ao contrário da imediata aceitação que Schopenhauer teve no círculo social de Nietzsche, o mesmo não ocorre com Lange. Exceção feita a Rohde e Romundt, que, aparentemente, compartilham o entusiasmo de Nietzsche, seus amigos acolhem a nova recomendação com frieza e indiferença. A partir de então, Nietzsche praticamente se cala, e vemos pouquíssimas vezes o nome de Lange reaparecer, seja nas cartas, seja nas obras publicadas ou mesmo no espólio. Isso não impediu, contudo, que os estudiosos identificassem secretos paralelismos conceituais entre Nietzsche e Lange. Embora seja de fato discutível o alcance dessa proximidade — vale conferir, nesse sentido, a lúcida objeção de Breazeale aos exageros de Stack —, é indiscutível que Lange foi um personagem filosoficamente determinante para Nietzsche, especialmente na época com que estamos trabalhando. Sobre a disputa acerca do alcance da influência de Lange em Nietzsche, cf. BREAZEALE, Daniel. "Lange, Stack and Nietzsche: The Question of 'Influence'", in *International Studies in Philosophy* XXI/2, 1989, p. 91-101. Ainda sobre as consequências que podem ser retiradas das considerações de Breazeale, cf. LOPES, Rogério. "Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange", in BARRENECHEA, Miguel Angel, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo, SUAREZ, Rosana (ed.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011, p. 19-20.

16 Nietzsche alude à seguinte passagem de Lange: "Se todo o mundo do fenômeno é apenas pura consequência de nossos conceitos, e se nossos conceitos do entendimento remetem-se somente ao mundo do fenômeno, então *a coisa em si pertence, com irremediável necessidade, ao mundo do fenômeno; ela é, numa palavra, somente uma categoria oculta*" (LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 267-268).

17 Sobre a continuidade entre Lange e Cohen, cf. MALTER, Rudolf. "Main Currents in the German Interpretation of the Critique of Pure Reason Since the Beginnings of Neo-Kantianism", in *Journal of the History of Ideas*, 42, 3, p. 539. Não obstante essa ligação entre Lange e a escola de Marburg, é importante enfatizar que Cohen imprime uma considerável modificação sobre a tese langiana da coisa em si. No seu modo de ver, a coisa em si deve deixar de ser conceito limite para vir a se tornar a *lei mesma*. Cf. FERRARI, Massimo. *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, p. 30-32.

uma mera "intuição poética" (*poetischen Intuition*) que não pode ser adquirida mediante "provas lógicas"[18].

É certo que o objetivo que inspira a adoção dessas premissas é, por um lado, estratégico e contingencial: Lange oferece profícuos engenhos para serem pontualmente mobilizados contra os detratores de Schopenhauer, como Haym e Ueberweg[19]. Mas, por outro lado, esse gesto manifesta um compromisso mais profundo. Pois Nietzsche vê nessa compatibilização a possibilidade de fazer metafísica sem ferir as reivindicações da filosofia crítica. Como é colocado por Lange, antes de a coisa em si ser um índice ontológico, uma verdade apodítica, tratar-se-ia de um dos momentos necessários do pensamento, obtido por analogia com as coisas fenomênicas regidas pela lei do pensamento; imagina-se que, tal qual as relações causais da experiência, deve haver uma causalidade do "todo" (*Ganzen*)[20]. Seria algo como os números imaginários da matemática — nesse sentido Maimon compara a coisa em si com o símbolo matemático $\sqrt{-a}$ —, um "conceito limite" (*Grenzbegriff*) que opera função semelhante ao "método dos limites" (*Methode der Grenzen*), i.e., assim como a matemática requer o número imaginário, a filosofia, ou somente o pensamento, não pode prescindir da coisa em si, sob pena de lhe faltar discurso sobre a "verdadeira realidade" (*wahre Wirklichkeit*)[21]. Se existe realmente uma coisa em si para além da experiência, nós "não sabemos"; o que sabe-

18 *Fragmento póstumo* 57 [55] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.421.

19 Entre 1867 e 1868, Deussen propõe a Nietzsche dois desafios. Primeiramente, ele o convida a realizar uma apologia de Schopenhauer; posteriormente, uma crítica do seu mestre. Cf. Carta a Paul Deussen de outubro/novembro de 1867, KSAB 2.228; segunda metade de Outubro de 1868, KSAB 2.328. Nietzsche declina, enfatizando, particularmente em relação à crítica, que "não se escreve absolutamente a crítica de uma visão de mundo (*Weltanschauung*)", i.e., não se depõe um sistema pelo fato de se escrever bem ou pela capacidade de lá assinalar, tal como tentaram Ueberweg e Haym, "passagens defeituosas, falhas na demonstração, inaptidões táticas" (Carta a Paul Deussen da segunda metade de Outubro de 1868, KSAB 2.328). Contudo, a verdade é que Nietzsche cede em segredo ao convite, redigindo nesse intervalo de tempo o texto que ficou conhecido como *Zu Schopenhauer*.

20 LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 49.

21 VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 113.

mos, retomando a citação usada por Nietzsche numa de suas cartas escritas a Gersdorff, é que o conceito de coisa em si é, nada mais, nada menos, que a "última epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo"[22]. É essa constatação que prepara a transferência da metafísica para o campo da arte ou da edificação, que nada tem a ver com verdades. O uso da poesia conceitual é necessariamente posterior à delimitação crítica do campo do conhecimento; ela se vale e demarca o corte já operado entre conhecimento e especulação. "Nós só poderíamos poetizar ainda uma verdade absoluta, após nos convencermos da relatividade de todo o conhecimento"[23]. Quando a filo-

[22] LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 268. Na conhecida carta escrita a Gersdorff no final de agosto de 1866, Nietzsche recorta dois trechos de *Geschichte des Materialismus* que demonstram o movimento do raciocínio que moldou sua compreensão crítica da coisa em si. Trata-se da colagem de passagens do capítulo *Kant und der Materialismus* e *Antropologische Fragen*, ambas presentes somente na primeira edição da obra capital de Lange. Segue a colagem de Nietzsche, com poucas alterações:

1. O mundo dos sentidos é o produto da nossa organização.
2. Nossos órgãos (corpóreos) visíveis são, assim como todas as outras partes do mundo do fenômeno, somente imagens de um objeto desconhecido.
3. Nossa organização efetiva permanece também desconhecida, como as coisas exteriores. Nós temos sempre somente o produto de ambos diante de nós.

> Assim, a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, não somente é desconhecida, mas o conceito do mesmo não é nada mais nada menos que a última epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo, da qual não sabemos se fora de nossa experiência possui algum significado (Carta a Carl von Gersdorff do final de agosto de 1866, KSAB 2.160).

Para que se possa comparar os trechos seguindo a ordem que aparece na colagem, cf. LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 493 e 268. A alteração que mencionei está contida no segundo trecho recortado. Cito o original de Lange:

> A verdadeira essência das coisas, o último fundamento de todas as coisas, não nos é somente desconhecido, mas o conceito mesmo não é nada mais nada menos que a última epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo, da qual não sabemos se fora de nossa experiência possui algum significado (LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 268).

Como podemos notar, Nietzsche somente exclui "o último fundamento das coisas" para incluir no seu lugar a "coisa em si".

[23] LANGE, Friedrich. *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten*. Bielefedl/Leipzig: Velhagem & Klafing, 1897, p. 9.

sofia inclui entre suas prioridades que ela deve, com as ideias, "edificar, em vez de nos incomodar com disputas dogmáticas"[24], insinua-se uma mudança determinante em relação à antiga metafísica ou a metafísica que ainda permanece teórica. Essa metafísica que tenta resolver problemas insolúveis, que se envolve com disputas inúteis e caducas e ainda tenta rivalizar com as ciências, gradualmente perde importância. Por outro lado, a metafísica poética, aquela que rompeu os laços com pretensões teóricas, automaticamente se vincula com o "mundo dos valores", sendo, portanto, uma alternativa próspera para o "futuro da religião"[25]. A poesia conceitual é um antídoto para o pessimismo resultante da inversão desencadeada pela filosofia crítica, tornando-a, portanto, indispensável para edificar ou inspirar os indivíduos e a sociedade. Eis uma fórmula que será muito útil ao jovem Nietzsche, deixando, portanto, sua assim chamada *metafísica do artista* mais próxima do programa crítico neokantiano do que do horizonte dogmatista da metafísica pré-crítica[26].

[24] LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 269.

[25] LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* II, Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 546.

[26] Um exame atento de trechos comumente subestimados do espólio e das obras publicadas põe em xeque a visão consensual de que a metafísica do artista do jovem Nietzsche não é senão em prolongamento do dogmatismo. Existem boas razões para duvidar que Nietzsche pregue nesse momento um recuo para a inocência pré-crítica, ou um período mítico apoiado sobre suposições metafísicas e supersticiosas, em irrestrita harmonia com o wagnerianismo. Tudo leva a crer que o anseio é por uma coexistência equilibrada entre *Begriffsdichtung* e ceticismo, tal como ficará manifesto na figura do filósofo *médico da civilização*, o encarregado por promover essa fusão ao demonstrar a necessidade da ilusão ao lado da inviabilidade do dogmatismo em suas variações religiosas, científicas e provenientes dos costumes. O necessário esfalecimento da fé religiosa em um edifício mítico "desde a *Crítica da razão pura*" requer o surgimento de uma nova espécie de "*filósofo artista*" comprometido em preencher esse vácuo deixado com uma "*obra de arte* com valor estético" (*Fragmento póstumo* 19 [39] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.431); a civilização artística, ou trágica, prospera justamente sobre o encolhimento do instinto do conhecimento decorrente do criticismo kantiano; aí nasce o "*querer a ilusão* — aí se encontra o trágico" (*Fragmento póstumo* 19 [35] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.428). Contudo, isso não ficou suficientemente evidente nos primeiros escritos de Nietzsche, particularmente em *O Nascimento da Tragédia*, em razão de seu engajamento na luta contra a dominante cultura alexandrina (sem levar em conta percalços biográficos, como a preferência de Nietzsche em ocultar essa esquema-

Esse laço firmado com o neokantismo fortalece o impulso antirrealista de Nietzsche no horizonte de reflexões epistemológicas. Esse impulso se manifesta de forma mais inconteste quando desponta a atração, decerto experimental, para com diferentes modelos idealistas, respectivamente o subjetivista e o objetivista[27].

A respeito do primeiro modelo, são elucidativas as suas posições no terreno dos estudos clássicos, quando busca instrumentalizar o esclarecimento epistemológico com a finalidade de barrar desvios dogmáticos dos filólogos[28]. Poderíamos assumir que Nietzsche está aí assimilando sem restrições a teoria do conhecimento de Lange. Sabemos que na carta a Gersdorff, de agosto de 1866, Nietzsche parafraseia trechos crucias de *Geschichte des Materialismus* em que Lange lista escrupulosamente os resultados de sua reforma do *a priori* kantiano: o *a priori* disposto numa esfera antropológica e descoberto através de um exame da fisiologia dos órgãos dos sentidos. Todavia, a verdade é que o filósofo se filia, nesse primeiríssimo momento, de uma forma descompromissada ao transcendentalismo proveniente da tradição kantiana, sem se preocupar em resgatar e se envolver com mais empenho em custosas disputas teóricas; em nenhum momento se evocam, por exemplo, as diferenças entre o *a priori* em Lange e Kant, ou a tentativa langiana de refazer a *estética* e a *lógica transcendental*[29]. A teoria do conhecimento desempenha inicialmente, portanto, uma função corretiva. Para as dificuldades que se fazem presentes no horizonte de inserção profissional de Nietzsche, a filologia, isso parece suficiente. Na medida em que está engajado com o neokantismo de Lange, Nietzsche prescreve a necessidade de os estudos que se pretendem estritamente científicos nessa área — como os de Wolf e Rose, que tiveram grande influência sobre a sua formação filológica — familiarizarem-se com a teoria do conhecimento[30]. Em nome desse propósito, faz-se a sugestão de que o filólogo aprenda a enxergar as vantagens da "associação entre Platão e Kant[31]", para "primeiramente se convencer pelo

tização prevendo uma provável reação adversa por parte de Wagner). Seja como for, a metafísica que lá aparece pode ser entendida como estando a serviço da necessidade de totalidade, não tendo nenhuma aspiração de ser verdadeira, em congruência, portanto, com as premissas langianas. Ela nada mais é, diz Nietzsche numa passagem crucial desse livro — e, na verdade, pouco explorada —, que o "consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna", não passando de um dos três "graus de ilusão" disponíveis para as "naturezas mais nobremente dotadas, que sentem, em geral com desprazer mais profundo, o fardo e o peso da existência, e que, com estimulantes escolhidos, são enganadas por si mesmas" (*O Nascimento da Tragédia* § 18, KSA 1.115-116). Sobre essa interpretação alternativa da metafísica do jovem Nietzsche, cf. SALAQUARDA, Jörg. "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", in *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, p. 142. BÖNING, Thomas. op. cit., p. 20-21. ANSELL-PEARSON, Keith. "The Question of Lange's Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian", in *Nietzsche Studien*, 7, 1988, p. 541. PORTER, James. *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Standford University Press, 2000, p. 20. RICCARDI, Mattia. "*Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus*": *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009, p. 40. AGELL, Fredrik. *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. München: Wilhelm Fink, 2006, p. 152.

27 Como bem destaca Bailey, o idealismo do jovem Nietzsche, inspirado em Kant, é dotado de caráter experimental. Cf. BAILEY, Tom. "As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas", in *Cadernos Nietzsche*, II, 29, p. 357-360.

28 Já discuti em detalhes a tentativa nietzschiana de imprimir essa mentalidade epistemológica no contexto de estudos clássicos. Cf. NASSER, Eduardo. "Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos", in *Hypnos*, 34, 2015, p. 79-104.

29 Sobre o projeto de uma reformulação do *a priori* kantiano em Lange, cf. BOURIAU, Christophe. "Lange face au dualisme kantien de la matière et de la forme", in *Revue de métaphysique et de morale*, 35, 2002/3, p. 363-377.

30 "Lendo Lange, Nietzsche pôde perceber que o ceticismo de Rose era, no máximo, uma extensão do positivismo filológico, uma redenção ao fato positivo" (PORTER, James. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford/California: Stanford University Press, 2000, p. 52). Porter ainda diz que as posições antimetafísicas de Lange fornecem o "núcleo da filologia cética e crítica de Nietzsche" (PORTER, James. *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Standford University Press, 2000, p. 14), posição que me parece inteiramente plausível. Seria possível, de qualquer modo, também dizer o inverso: o interesse pela teoria do conhecimento poderia ter sido motivado por dificuldades no campo de investigações filológicas. Nessa direção, Luigi Cataldi Madonna oferece-nos uma interessante declaração, quando diz que "substancialmente a sua (de Nietzsche) gnoseologia é o fruto mais saboroso, ainda que menos evidente, da experiência filológica", na medida em que os estudos filológicos teriam exposto e confirmado a impossibilidade, extraída de Kant, de "fundar o processo cognitivo sobre dados observados na sua simplicidade, puros e independentes da elaboração teórica do sujeito" (MADONNA, Luigi Cataldi. *Il razionalismo de Nietzsche. Filologia e teoria dela conoscenza negli scritti giovanili*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1983, p. 106 e 114).

31 A menção a Platão é um paradoxo aparente na medida em que, nesse período, Nietzsche vê a *Ideenlehre* platônica como uma "inestimável preparação para o idealismo kantiano" (*Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, KGW II, 4.7). É provável que esse entrelaçamento seja um efeito da leitura schopenhaueriana da história da filosofia. No seu caderno de anotações da *Vorlesung* de Carl Schaarschmidt intitulada *Allgemei-*

idealismo e corrigir suas visões ingênuas da realidade"[32]. Nesse sentido, é esclarecedor quando Nietzsche polemiza com uma citação do teólogo da escola de Tübingen, Ferdinand Baur. Numa interessante anotação, Nietzsche recorta um trecho da obra *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* em que Baur ressalta que, "desde que existe também uma crítica do conhecimento", todo historiador deve diferenciar "as coisas como são em si e como elas nos aparecem", o que não quer dizer que o historiador deva aceitar o subjetivismo; ele quer tão somente enxergar de forma mais sagaz a "coisa no fundamento de sua essência"[33]. Baur conserva uma expectativa objetivista, mas tutelado pelo ponto de vista crítico, que distingue subjetividade e objetividade; o teólogo vê no pensamento hegeliano o ensejo ideal para o compatibilismo entre subjetivismo e objetivismo. Em contraposição a esse objetivismo, Nietzsche sentencia que "a 'objetividade' (*Objektivität*) a que somos capazes de aspirar está longe de sê-lo; não passa de 'subjetividade' (*Subjektivität*) num nível (*Stufe*) mais abrangente"[34].

O idealismo objetivista de Nietzsche — cujo conteúdo remete à tradição romântica[35] — já é um caso um pouco mais complexo,

ne Geschichte der Philosophie, ministrada no ano de 1865 em Bonn, constam várias citações e considerações sobre *Kritik der Kantischen Philosophie*, de Schopenhauer, que evidenciam esse paralelismo entre platonismo e kantismo, além do hinduísmo. Essas tendências filosóficas convergem quando atribuem ao mundo dos sentidos um caráter ilusório. Sobre essas anotações, cf. BROESE, Konstantin. "Nietzsche erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit", in *Schopenhauer Jahrbuch*, 85, 2004, p. 23.

32 *Enciclopédia da filologia clássica*, KGW II, 3.372.

33 Nietzsche omite uma passagem do trecho original em que Baur revela as raízes kantianas que estão por detrás da formulação apresentada; Baur salienta que a crítica do conhecimento, ou a "teoria do conhecimento crítica", existe, ao menos, "desde Kant" (BAUR, Ferdinand Christian. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Stuttgart: Becher, 1847, p. IX). Destaque-se que os ditames que organizam a metodologia crítica da escola de Tübingen são, em parte, devedores da revolução copernicana promovida por Kant. Cf. BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 264.

34 *Fragmento póstumo* 56 [6] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.367-368.

35 Idealismo objetivo, ou absoluto, foi um tipo de idealismo concebido sob o influxo de Kant e Fichte, mas que também representa uma quebra com o idealismo subjetivista. É possível que Hölderlin tenha sido seu fundador, mas a verdade é que essa abordagem do idealismo estava bastante disseminada na atmosfera intelectual de Jena após 1794.

sendo preciso compreendê-lo num momento posterior à perplexidade provocada pelo paradoxo que vitima a teoria schopenhaueriana da individuação, comumente chamado de *círculo de Zeller* ou *paradoxo de Zeller*. Esse paradoxo é produzido quando Schopenhauer tenta unir idealismo transcendental e naturalismo, ou quando busca demonstrar que o intelecto, ou o cérebro, veio a ser no interior da história natural[36]. Assim como para tantos outros detratores de Schopenhauer — como Herbart, Rätze, Cornill, Seydel, além do próprio Zeller[37] —, essa contradição, que subjaz a essa articulação, não passa despercebida por Nietzsche. Em *Zu Schopenhauer*, dirá o filósofo que, se o intelecto é um instrumento dos aparecimentos da vontade em busca de necessidades de existência sempre crescentes, então, desse ponto de vista, "um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico", ou seja, "também já antes do aparecimento do intelecto vemos o *principium individuationis*, a lei da causalidade em completa atividade"[38]. Esse impasse deixa-nos com duas opções: ou é preciso se desfazer da teoria que narra a gênese do intelecto, restando somente o ponto de partida transcendental, ou é preciso assumir que a individuação independe do intelecto. Para Nietzsche, o

Esse idealismo é indissociável da concepção de *absoluto*, definindo-se como a manifestação do absoluto, o que coloca em relevo um idealismo muito mais complacente com o naturalismo e realismo (ou spinozismo). Ainda assim, de acordo com Beiser, não se pode pensar aqui, tal como já foi alegado de forma influente, que se trata tão somente de um alargamento do idealismo subjetivista, que passaria, então, a ser um sujeito cósmico, especialmente em razão das críticas dos primeiros românticos ao *Eu* fichtiano enquanto o absoluto. Cf. BEISER, Frederick. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 349-359. Parece-me, contudo, que é justamente nessa direção, de uma dilatação do idealismo subjetivista, ou do idealismo transcendental, que se deve compreender o idealismo objetivista de Nietzsche. Pois, como veremos, não se trata de enveredar para uma discussão normativa acerca das leis que governam a experiência, para além do subjetivo; a preocupação continua sendo com o processo intelectual produtor das representações, uma preocupação que tangencia com maior proeminência as leituras psicologistas do idealismo transcendental.

36 Cf. ZELLER, Eduard. "Schopenhauer", in SPIERLING, Volker (Hrsg.). *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 183-185.

37 Cf. SEYDEL, Rudolf. "Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt. Gekrönte Preisschrift", in SPIERLING, Volker (Hrsg.). *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 132.

38 *Fragmento póstumo* 57 [55] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.425.

problema certamente não é resolvido pela recaída no realismo naturalista e a subsequente expansão do domínio da individuação, mas mediante a desqualificação da tese envolvendo a origem do intelecto. Em outras palavras, Nietzsche não está solicitando a Schopenhauer que simplesmente se desfaça de sua teoria da idealidade do tempo; não passa de um devaneio o regresso na série de intervalos anteriores ao surgimento do intelecto, porque, para existir o tempo, é necessário que, antes, exista a consciência. O único dilema possível é: "ou o intelecto permanece como um novo predicado para sempre combinado com a coisa em si ou não pode haver intelecto, pois um intelecto nunca pode vir-a-ser"[39]. Como a segunda opção é, no limite, inconcebível, resta somente o idealismo objetivista, hipótese que será testada principalmente em póstumos de 1870, dentro dos limites da *Begriffsdichtung* langiana e com um grande auxílio do fenomenismo objetivo de Eduard von Hartmann[40]. Para Hartmann, a

39 *Fragmento póstumo* 57 [55] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.426.

40 "Nietzsche diverge da fenomenalidade subjetiva de Schopenhauer para afirmar uma fenomenalidade objetiva mais na linha da filosofia do inconsciente de Hartmann" (CRAWFORD, Claudia. op. cit., p. 158). Cf. também LANGBEHN, Claus. *Metaphysik der Erfahrung. Zu Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, p. 140. Sabemos que a produção do jovem Nietzsche está fundamentalmente assentada sobre dois nomes: Schopenhauer e Lange. De Lange ele extrai componentes teóricos para justificar e estruturar seu criticismo radical, assim como a autorização para a especulação em terreno não científico; de Schopenhauer, a inspiração e o constructo que preenche as necessidades especulativas. Contudo, mesmo após transferida para o horizonte da fantasia, Nietzsche não deixa de detectar na metafísica schopenhaueriana contradições lógicas que devem ser desfeitas. É aí que entra outra figura extremamente significativa para o jovem Nietzsche: Eduard von Hartmann. É na filosofia de Hartmann que Nietzsche encontra os elementos para sobrepujar a fragilidade do sistema de Schopenhauer. Seja como for, decifrar a natureza exata do vínculo entre Nietzsche e Hartmann não é uma tarefa simples. Considerando os inúmeros ataques de Nietzsche desferidos contra Hartmann, principalmente a partir da segunda das *Considerações Extemporâneas*, ao lado da recíproca levada a cabo por Hartmann — que entre 1891 e 1898 retrata Nietzsche como um mero plagiador de Max Stirner, cujas conquistas filosóficas são desprezíveis —, é difícil acreditar que exista alguma concordância entre os dois pensadores. Porém, entre 1869 e 1871, Nietzsche nitidamente assume aspectos fundamentais da teoria do conhecimento e da metafísica de Hartmann, ainda que, mesmo nesse momento, a relação não esteja eximida de tensões. Após ter descoberto Hartmann possivelmente no início de 1869, Nietzsche compartilha opiniões conflitantes sobre esse filósofo com seus amigos, basicamente estando em concordância com Rohde que, numa carta escrita a Nietzsche, ao mesmo tempo acusa Hartmann de plagiar e in-

pluralidade não pertence à essência do uno, de sorte que o "tempo e espaço só possui significado fenomenal"[41], tal como já fora ensinado pelo idealismo transcendental. Porém, não se trata de um "fenômeno subjetivamente posto, como em Kant, Fichte e Schopenhauer", mas de um "fenômeno objetivamente (...) posto, ou, como Hegel expressa", um "mero fenômeno, não somente *para nós*, mas *em si*"[42]. A comprovação da origem não subjetiva da pluralidade não legitima sua realidade, mas tão somente seu caráter de "fenômeno *objetivo*"; tempo e espaço são formas subjetivas tanto da intuição quanto do mundo exterior, mas "não formas da *essência* transcendente (metafísica)"[43]. Na mesma esteira Nietzsche fala num "intelecto primordial" (*Urintellekt*) que produz a individuação, algo que "idealistas kantianos e schopenhauerianos não reconheceram"[44].

SEÇÃO II
Mudanças de rumo

Vimos que Nietzsche, em seus primeiros anos produtivos, filia-se ao antirrealismo, o que engloba tanto o realismo científico quanto o rea-

sultar Schopenhauer, sem deixar, contudo, de identificar que seu trabalho suscita "grande interesse" (Carta de Erwin Rohde a Nietzsche do dia 5 de novembro de 1869, KGB II, 2.74). Em outras palavras, a ingratidão de Hartmann para com Schopenhauer não foi razão forte o suficiente para Nietzsche ignorar as teses centrais de sua filosofia, especialmente a que aponta para o panpsiquismo, tese que Nietzsche já dá mostras de aceitação num pequeno escrito de 1869 — concebido como introdução para a *Vorlesungen über lateinische Grammatik* — intitulado *Vom Ursprung der Sprache*. Sobre a relação entre Nietzsche e Hartmann, cf. RAHDEN, Wolfert. "Eduard von Hartmann "und" Nietzsche. Zur verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche", in *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, p. 481-502. GERRATANA, Frederico. "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]", in *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 401. JENSEN, Anthony. "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche", in *The Journal of Nietzsche Studies*, 32, 2006, p. 41-61.

41 HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten* I. Berlin: Carl Duncker, 1878, p. 162.

42 HARTMANN, Eduard von. op. cit., p. 171.

43 HARTMANN, Eduard von. op. cit., p. 259.

44 *Fragmento póstumo* 5 [79] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.111.

lismo metafísico. A partir de 1873, contudo, detecta-se uma notável transformação dessas inclinações em decorrência de impasses provocados pelo problema do tempo. Ressalte-se que, enquanto perpetuador do idealismo epistemológico, Nietzsche foi simpático a um dos aspectos centrais dessa doutrina: a idealidade do tempo. O filósofo se volta, na esteira de Kant, contra o otimismo oculto na lógica e a tendência de absolutizar o tempo, além do espaço e da causalidade; "se esse otimismo, amparado nas *aeternas veritas*, para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondagem de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, tempo e causalidade como leis totalmente incondicionais de validade geral, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, a obra de Maia, à realidade única e suprema"[45]. O apoio a esse idealismo temporal aflora de forma ainda mais clara no contexto do paradoxo de Zeller, quando Nietzsche realiza uma assimilação crítica, antisubjetivista, do idealismo transcendental. Como sabemos, nesse episódio o filósofo não mede esforços para sobrepujar o paradoxo de acordo com orientações idealistas — o que o leva, em última instância, à elaboração da sua metafísica fantasiosa e à teoria do intelecto primordial —, jamais admitindo a outra alternativa, naturalista, que supõe um tempo objetivo. Acrescentem-se a isso algumas apreciações sobre o tempo, que surgem praticamente na mesma época, com um temperamento mais próximo do empirismo[46], cuja consumação, contudo, continua retendo um aspecto nuclear do ponto de vista idealista: "o tempo absoluto" é um "disparate (*Unsinn*)", pois "somente um ser senciente possui tempo"[47]. Todavia, é também a partir de meados de 1872 que irrompe uma maior propensão a um realismo temporal, uma posição que alcança sua formulação maturada (demonstrada)

[45] *O Nascimento da Tragédia* § 18, KSA 1.118.

[46] No caderno P I 20 (1872-1873), Nietzsche pensa, por vezes, o tempo em maior proximidade com os empiristas britânicos, i.e., o tempo enquanto uma construção *a posteriori*. Apresenta-se a hipótese de que o tempo é um produto que resulta de uma operação indutiva: trata-se de uma sensação provocada pela sensação de causalidade que, por sua vez, também é obtida indutivamente. Cf. *Fragmento póstumo* 19 [161] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.469. *Fragmento póstumo* 19 [210] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.484.

[47] *Fragmento póstumo* 19 [140] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.464.

conforme Nietzsche passa a ocupar-se, por volta de 1873, com as dimensões defeituosas do argumento que abastece a teoria da idealidade do tempo, mais especificamente a teoria kantiana da idealidade do tempo, seguindo, assim, nomes como Lambert, Mendelssohn, Schultz e, mais diretamente, Spir. Nietzsche passa, então, a assumir não só que o tempo é uma evidência factível para se reconsiderar a plausibilidade do realismo, mas também que o tempo é o eixo fundamental e praticamente exclusivo desse realismo[48].

A querela com o eleatismo: o ponto de inflexão

A adesão ao realismo irrompe de forma particularmente manifesta no interior de um pequeno manuscrito que nosso filósofo leva a Bayreuth em abril de 1873: *A filosofia na idade trágica dos gregos*[49]. Cabe ressaltar, antes de mais nada, que o valor filosófico desse escrito é, não raramente, contestado. Tanto o conteúdo desse opúsculo quanto a sua forma deveriam levantar suspeitas, uma vez que se trataria de uma

[48] Esse posicionamento, tão central e estratégico, referido ao problema do tempo seguramente contradiz a interpretação, difundida por consagrados leitores, de que Nietzsche não se debruçou sobre esse problema com a devida seriedade. Heidegger, por exemplo, dirá que, "vistas como um todo, as meditações nietzschianas sobre o tempo e o espaço são muito exíguas, e as poucas ideias sobre o tempo, que muito raramente vão além do tradicional, são esporádicas: a prova mais inquestionável disso é o fato de a pergunta sobre o tempo, indispensável para o desdobramento da questão diretriz da metafísica, e, com isso, a metafísica mesma, em sua origem mais profunda, terem permanecido veladas para ele" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 348). Na mesma senda podemos ler Stambaugh, no seu pioneiro trabalho sobre o tempo em Nietzsche, dizer, para a perplexidade do seu leitor, que Nietzsche "estava interessado numa diversidade de problemas filosóficos, mas o problema do tempo não ocupou um lugar central no seu pensamento" (STAMBAUGH, Joan. *The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey. London/Toronto: Bucknell University Press, 1987, p. 10). Em contraposição a essa linha de apreciação, talvez seja possível dizer, como o faz Stegmaier, que Nietzsche apontou para o problema do tempo de forma tão contundente quanto Heidegger, faltando-lhe somente uma clara demonstração. Cf. STEGMAIER, Werner. "Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (2), 1987, p. 227. Ainda sobre a relação entre o abandono do idealismo temporal e a aceitação do realismo em Nietzsche, cf. MATTIOLI, William. "Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação", in *Cadernos Nietzsche*, II, 29, 2011, p. 234.

[49] Cf. Carta a Carl von Gersdorff do dia 5 de abril de 1873, KSAB 4.139.

variante empobrecida daquilo que havia sido apresentado em *Os filósofos pré-platônicos*; Nietzsche teria levado a Bayreuth uma versão de seus estudos sobre os primeiros filósofos gregos que deveria ser mais palatável a Wagner, livre do pedantismo acadêmico (como citações e disputas filológicas), dos vínculos com as ciências da natureza e a epistemologia moderna, privilegiando somente "elementos artístico-intuitivos"[50]. Contudo, é difícil corroborar a hipótese de que esse escrito é episódico, restrito a uma apresentação unicamente moldada pelo discípulo ao mestre na esperança de conquistar sua aprovação, pois, sem contar os planos editoriais que Nietzsche acalentava em relação a esse trabalho[51], lá está contida uma sofisticada reflexão sobre os direitos do vir-a-ser, juntamente a um esforço em desqualificar o eleatismo — quer em sua versão propriamente grega, quer em sua versão menos inocente conservada na modernidade pelo idealismo transcendental kantiano —, cujos efeitos revelar-se-ão profundos e duradouros[52]. Em suma, é a partir dessa querela com o eleatismo que

[50] D'IORIO, Paolo. "La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique", in *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L'éclat, 1994, p. 30. Além de D'Iorio, Schlechta também dá sinais de hesitação em situar *A filosofia na idade trágica dos gregos* no interior do movimento emancipatório de Nietzsche em direção ao seu pensamento próprio. Pois a relação entre os filósofos pré-platônicos com a teoria do conhecimento e as ciências naturais da modernidade — a trama crucial para o estabelecimento do *novo* Nietzsche — não é claramente contemplada nesse escrito nunca publicado. Cf. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962, p. 74 e 88. De qualquer modo, e apesar de todo esforço de Nietzsche em colocar esse escrito na sombra vitoriosa de *O Nascimento da Tragédia*, ele teria sido recebido com frieza por Wagner, que lá identificava um adversário de seu programa de reforma cultural devido ao inegável enaltecimento de uma tendência filosófica caracterizada pelo triunfo da ciência sobre a idade do mito. A respeito dessa recepção de Wagner, documentada no diário de Cosima, cf. D'IORIO, Paolo. op. cit., p. 49-51.

[51] Mesmo antes da ida a Bayreuth, Nietzsche já havia demonstrado interesse em publicar uma obra com esse título. Cf. Carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche do dia 15 de fevereiro de 1873, KSAB 4.122. Outro indício de que Nietzsche não abandonou prontamente o interesse nesse trabalho é dado no início de 1874, quando ele pede a seu aluno Adolf Baumgartner que transcreva suas anotações, incluindo melhorias da versão original. Cf. *Kommentar zu Band 1-13*, KSA 14.108.

[52] Sobre o caráter não circunstancial desse escrito nunca publicado, diz Cox: "Na verdade, esse texto não revela um Nietzsche juvenil, mas um que está de acordo com o Nietzsche que encontramos na obra 'madura'" (COX, Christoph. "Nietzsche's Heraclitus and the Doctrine of Becoming", in *International Studies in Philosophy* XXX/3, 1998, p. 52).

Nietzsche detecta a falibilidade dos argumentos idealistas, mais especificamente aqueles que apoiam a natureza estritamente ideal do tempo, conduzindo-o a uma posição realista[53].

O problema central de *A filosofia na idade trágica dos gregos* — mas também de muitas passagens de *Os filósofos pré-platônicos*, o curso que Nietzsche ministra na Basileia praticamente no mesmo período —, intimamente atrelado ao problema do tempo, é o vir-a-ser. Esse problema, um dos problemas fundamentais dos primeiros filósofos gregos, ao lado da "finalidade" e do "conhecimento"[54], será objeto de uma intensa análise na trama montada por Nietzsche entre os pensamentos de Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Zenão em duas etapas. Primeiramente, Nietzsche narra a evolução das teses desses pensadores no interior de um movimento dialético, impulsionado por apropriações e recuos. Num segundo momento, o mais crucial, o filósofo se posiciona em relação à situação do problema, aliando-se a Heráclito e dando início a um caloroso confronto com a tese dos eleatas.

No que diz respeito à problemática do vir-a-ser, Anaximandro é, para Nietzsche, uma figura pioneira e paradigmática[55]. Anaximandro é tido como o primeiro escritor filosófico dos antigos, aquele que

[53] Tal constatação problematiza a afirmação feita por Stambaugh de que "o problema do tempo enquanto tal aparece primeiramente para Nietzsche na segunda das *Considerações Extemporâneas*, quando ele começa a refletir sobre a essência do histórico" (STAMBAUGH, Joan. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 20). Essa proposta parece ser arbitrária. Não há razões verdadeiramente convincentes para deixar de lado anotações e textos anteriores ao período proposto que de algum modo aludem ao tema do tempo, como aquelas sobre história e música presentes nos *Jugendschriften*; ou para suspender a centralidade desse problema explicitamente abordado em trabalhos anteriores a 1874, como nas *Vorlesungen* ministradas entre 1870 e 1871 sobre o ritmo nos gregos. Penso que há um caráter polissêmico dessa temática em Nietzsche que não é esgotado numa única obra, e tampouco numa linha particular de abordagem. Seja como for, se fôssemos eleger um escrito em que o tempo realmente vem a se tornar um *problema*, esse escrito deve ser *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

[54] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.216.

[55] Nietzsche destaca a posição privilegiada de Anaximandro em sua visão dos primeiros filósofos gregos. Numa carta, ele revela que "descobriu a importância particular de Anaximandro", que, junto de Heráclito e Parmênides, é um dos "principais companheiros" (*Hauptkerle*) (Carta a Erwin Rohde do dia 11 de junho de 1872, KSAB 4.10).

ultrapassa o naturalismo de Tales e é capaz de colocar em termos abstratos a questão sobre o vir-a-ser e, mais propriamente, a questão pela origem do vir-a-ser. A ideia basilar de Anaximandro é que tudo o que vem a ser possui qualidades definidas e, assim, não tem como ser a origem e o princípio de nada; o vir-a-ser não é *causa sui*, exigindo ser explicado por um ser que não possui qualidades definidas, caso contrário nasceria e morreria. Esse ser será chamado por Anaximandro de *apeiron* (indefinido), o "ser verdadeiro", cujo correlato, segundo Nietzsche, é a "coisa em si kantiana"[56]. Temos aí, por certo, uma esquematização física ou ontológica, mas também axiológica; Anaximandro foi o primeiro entre os gregos que capturou, em toda profundidade, o "problema ético". A pergunta de Anaximandro não é somente "qual é a origem do vir-a-ser?", mas também "por que o que existe, perece?", e "qual é o valor da existência?"[57]. Ora, se nada vale, se o verdadeiro é o que não se transforma, então por que o vir-a-ser? Para essas perguntas, Anaximandro não encontrará outra alternativa senão atribuir a esse mundo transitório o emblema da injustiça ou de uma maldição, o que faz que Nietzsche veja nesse pensador o pessimista primevo, o antecessor de Schopenhauer.

Anaximandro inaugura uma senda determinante que será retomada e refeita por Heráclito e Parmênides — o pensamento de Anaximandro "emigrou e fundou colônias em Éfeso e Eleia"[58]. Ambos compartilhariam o anseio de encontrar uma solução para a dicotomia de Anaximandro, logicamente frágil e mergulhada em hipóteses místicas, mas por vias diametralmente distintas.

Heráclito "surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do vir-a-ser de Anaximandro", impondo-lhe duas significativas transformações: uma visão monista do mundo em vir-a-ser e a cosmodiceia. Para Heráclito, deixa de vigorar a "duplicidade de mundos diversos", e ele "não separa mais um mundo físico de um metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível", uma vez que "negou o ser em geral"[59]. O único mun-

56 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 4, KSA 1.819.
57 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 4, KSA 1.820.
58 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 4, KSA 1.821.
59 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 5, KSA 1.822.

do existente é este da inconsistência absoluta, mantido pela luta dos contrários. Além disso, esse mundo do vir-a-ser não padece da culpabilidade projetada sobre ele por Anaximandro, na medida em que deve ser mirado unicamente por meio de categorias estéticas, sendo essencialmente justo.

Na inusitada leitura que Nietzsche faz de Parmênides[60], a posição do eleata diante da doutrina de Anaximandro é mais difícil de ser imediatamente decifrada e requer um exame mais cuidadoso. "Partindo da doutrina de Anaximandro não provavelmente, mas de modo evidente", Parmênides coteja a dicotomia entre *apeiron* e mundo do vir-a-ser de duas formas distintas, referentes a dois períodos do seu pensamento. Primeiramente, Parmênides desloca essa dicotomia para

60 Heidegger é um dos primeiros que contestam publicamente a leitura que Nietzsche faz de Parmênides e dos filósofos pré-platônicos de modo geral. Por exemplo, sobre o tratamento dado por Nietzsche a Heráclito e Parmênides, diz Heidegger: "Com efeito, Nietzsche tornou-se uma vítima da oposição corrente, mas falsa, de Parmênides e Heráclito. É essa uma das razões essenciais, porque a metafísica de Nietzsche não chegou até a questão decisiva, muito embora tenha Nietzsche compreendido a aurora de toda a existência grega de um modo, que só foi superado por Hoelderlin" (HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 151). Tejera também questiona a leitura nietzschiana do filósofo eleata. Os principais problemas para o intérprete decorrem da omissão e manipulação de determinadas passagens do *Poema*. Em primeiro lugar, Nietzsche ingressa na esteira da leitura neoplatônica de Simplício (VII a.C.), que, partindo de Aristóteles, assimila a separação entre *aisthêsis* e *noêsis* aos versos 50-53 do *Poema*; porém, ressalta Tejera, essa versão é uma deturpação daquilo que Parmênides realmente diz. Em segundo lugar, o empreendimento do eleata não teria a meta, como acreditava Nietzsche, de oferecer uma resposta a Anaximandro, e tampouco seu percurso está dividido em duas fases, uma que prolonga os propósitos anaximândricos, e outra determinada a refutá-los. Em terceiro lugar, Parmênides não negou o tempo e a mudança, como pensava Nietzsche; antes de tudo, o Ser é "sem fim", e a mudança só é retirada do "Todo" que "é". Cf. TEJERA, Victorino. *Nietzsche and Greek Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, p. 47-56. Em defesa de Nietzsche, e também a título de precaução, vale lembrar que o filósofo usufrui do estabelecimento de textos dos pré-socráticos realizado por Plutarco, Sexto Empírico, Simplício, Hipólito e, sobretudo, Diógenes Laércio. Cf. WHITLOCK, Greg. "Translator Preface", in *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. XLIII-XLV. Assim, além de Nietzsche não ter conhecido a confiável compilação de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que só seria lançada em 1903, ele obviamente não pôde acompanhar as profundas transformações que o texto de Parmênides sofreu nos últimos 50 anos. Nestor-Luis Cordero destaca que essa atualização é determinante para uma compreensão bem sucedida do eleata. Cf. CORDERO, Nestor. *Les deux chemins de Parmenides*. Paris: J. Vrin, 1984, p. 11-14.

uma física guiada pelo dualismo entre qualidades negativas e positivas, um procedimento ainda bastante ligado aos sentidos e, portanto, carente de abstração. "O seu método era o seguinte: ele pegava um par de contrários, por exemplo o leve e o pesado, o sutil e o denso, o ativo e o passivo, e comparava-os com a oposição exemplar entre claro e escuro: o que correspondia ao claro era a qualidade positiva, o que correspondia ao escuro era a qualidade negativa."[61] Não é inconcebível enxergar nessa disposição um paralelismo com Heráclito, já que os dois compartilham a opinião de que "qualidades antagônicas são ativas em cada coisa que vem a ser". Contudo, enquanto Heráclito promove uma visão estética do mundo, Parmênides dá um passo rumo ao par "ser" (*seiend*) e "não ser" (*nicht seiend*), uma "tremenda abstração"[62], que também o afastará de Anaximandro. Parmênides chega à "fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que este nosso mundo contém ser: sem dúvida também algo de não ser", de modo que não haveria razão para buscar o "ser fora do mundo e, por assim dizer, para além do nosso horizonte; é diante de nós e por todo o lado, em todo o vir-a-ser, que se encontra e age algo que é ser"[63]. Mas não é com o puro poder da razão que Parmênides chega à resposta "o que é o vir-a-ser?", sendo obrigado a recorrer a uma *qualitas oculta*, o poder de Afrodite, para explicar por que ser e não ser se atraem, dado que naturalmente essa colaboração deveria ser improvável.

Na apresentação do primeiro período de Parmênides, Nietzsche introduz um pensador atento ao problema do vir-a-ser levantado por Anaximandro, cuja ambição é inserir pequenos ajustes: mover a dicotomia anaximândrica para o mundo do vir-a-ser, o que o aproxima, de forma moderada, à tese heraclítica da luta de opostos. Contudo, Nietzsche nos mostra — numa linha interpretativa que está em continuidade com aquela propalada na antiguidade por Colotes[64] — que

61 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 9, KSA 1.837.

62 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.290.

63 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 9, KSA 1.838.

64 A posição de Colotes sobre Parmênides, divulgada por Plutarco no seu escrito *Contra Colotes*, é que o elata introduz um monismo radical do ser-uno cuja consequência é a eliminação do mundo da experiência. Tal enfoque foi notoriamente confrontado por Plutarco, uma vez que Parmênides compõe uma cosmologia, não podendo recusar a existência das coisas. A posição de Plutarco antecipa a que seria desenvolvida por Simplício, que retrata o poema como que acenando para dois níveis de realidade, uma espécie de platonismo embrionário. Cf. PALMER, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 38-39.

essa interlocução marcada por concessões entre Parmênides e seus contemporâneos é bruscamente interrompida no seu segundo período, quando o filósofo eleata torna-se um puro lógico que difunde um monismo do ser, fazendo do vir-a-ser uma concepção contraditória. O "dia em que Parmênides teve uma ideia singular que parecia tirar o valor a todas as suas combinações anteriores, de maneira que teve o prazer de deitar fora como um saco cheio de moedas velhas e usadas"[65], foi o dia em que ele identificou o pecado lógico que vitimiza todos os homens: a crença no ser do não ser. A única via para o conhecimento certo e absoluto é tautológico (A = A), donde a sentença canônica: "o que não é, não é! O que é, é!"[66]. Com isso, o mundo da experiência, atravessado pelo vir-a-ser, é encarado como um fenômeno ilógico. Enquanto os olhos e os ouvidos alimentam a fantasia de que o mundo empírico, regido por qualidades em mudança contínua, por coisas que são e não são, existe, o pensamento puro, por outro lado, mostra que o que *foi* e o que *será*, não pode ser. Instala-se aí o germe da irritabilidade de Parmênides com o vir-a-ser, de sua desavença com a visão de mundo heraclítica — afeita aos homens que "parecem ter duas cabeças e nada sabem"[67] —, cujo aprimoramento seria oferecido pelo conceito de infinito, inventado por Parmênides[68], mas operado com maior habilidade por Zenão, seu aprendiz.

O conceito de infinito possui um objetivo crítico: mostrar que a ideia da infinidade realizada, constitutiva do mundo da experiência, é logicamente contraditória, restando a esse mundo a rubrica de ilusório; "o infinito é aqui usado como ácido nítrico sobre a realidade, ela dissolve-se nele"[69]. Ilustrativas, nesse sentido, são as influentes ima-

65 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 10, KSA 1.839-840.

66 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 10, KSA 1.841.

67 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 10, KSA 1.842.

68 Ao que tudo indica, Nietzsche não está muito certo se o conceito de infinito foi concebido por Parmênides ou Zenão. Se, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, ele opta pelo primeiro, em *Os filósofos pré-platônicos* Zenão tem seu mérito reconhecido por ter acrescentado o conceito de infinito ao conceito parmenídico de ser.

69 *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 12, KSA 1.848.

gens de Zenão da disputa de uma corrida entre Aquiles e a tartaruga e da flecha que voa[70]. No que concerne ao primeiro exemplo, considere-se que Aquiles dispute uma prova de corrida com uma tartaruga, e que ela possui uma pequena margem de vantagem sobre o seu oponente. A pergunta condutora é: Aquiles pode alcançá-la? Uma resposta irrefletida diria de imediato que sim. Porém, e esta é a objeção eleata, se aplicarmos o conceito de infinito sobre o deslocamento de um ponto a outro, teremos de acreditar que Aquiles percorreu uma infinidade de espaços: primeiro a metade do espaço, depois um quarto, um oitavo, um dezesseis avos, até o infinito. E o mesmo volta a repetir-se no exemplo da flecha em movimento. Ora, se admitirmos que a flecha está, a cada instante, em repouso numa posição determinada, então, obrigatoriamente, a soma de uma infinidade de posições em repouso seria igual ao seu contrário, o movimento, o que mais uma vez é um absurdo. Destarte, as imagens zenonianas nada são além de enganos dos sentidos; caso esses exemplos fossem reais, teríamos de aceitar a ideia de que o espaço e o tempo são reais. Mas isso é impossível. Admitir a existência do espaço e do tempo acarretaria uma insolúvel contradição.

O eleatismo representa, enfim, para Nietzsche, uma radical ruptura com toda a filosofia precedente — o momento em que surge a teoria do ser é "não grego (*ungrieschich*), como nenhum outro em dois séculos da idade trágica"[71] —; em sua rejeição de "toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades, a ordem que regula o fluxo e refluxo"[72], deixa um legado nefasto para o futuro da filosofia: "ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre 'espírito' e 'corpo' que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição

[70] Note-se que, no capítulo XII de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche só expõe as provas de Zenão contra o movimento e deixa de lado as quatro provas contra a multiplicidade. É possível que essa omissão não seja um descuido — afinal de contas, Nietzsche discute minuciosamente as provas contra a multiplicidade em *Os filósofos pré-platônicos* —, mas uma estratégia que busca ressaltar o problema do vir-a-ser.

[71] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 9, KSA 1.836.

[72] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 10, KSA 1.844.

na filosofia"[73]. Mas o logicismo que abastece o pensamento eleata está longe de ser indefectível, e é isso o que Nietzsche nos faz ver ao lhe endereçar sérias e decisivas objeções.

A restauração dos direitos do vir-a-ser

Para Nietzsche, as investidas tardias de Parmênides são pouco fecundas. O primeiro sistema parmenídico, sendo "uma implementação do dualismo de Anaximandro", teve um efeito mais "poderoso", já que é com aquela teoria que o "problema do vir-a-ser é colocado na filosofia". Mas, conforme é conferido primado ao segundo sistema e "cessa toda a consideração da natureza, todo querer aprender com as coisas", sobressai o "erro principal" de tomar "o aparato dos sentidos como inexplicável"[74]. Contra esse erro, Nietzsche busca restaurar os direitos do vir-a-ser mediante o desenvolvimento de uma eficaz objeção. A objeção concebida é aquela que põe à vista a realidade do tempo, provocando o desmoronamento de todo o edifício eleata. Nietzsche busca provar aí que ao mundo da experiência não pode ser endereçada a alcunha de aparente, uma vez que o tempo é algo cuja realidade não pode ser contestada com êxito. A sua demonstração ocorrerá em três momentos — em parte coincidindo com a disposição dos capítulos XIII, XIV e XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos* —, refletindo a estrutura dialógica com a qual o problema é abordado.

O caráter móvel das representações: o resgate dos argumentos de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito

Os elementos que compõem o primeiro momento da objeção foram extraídos de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito. Apesar da complacência destes em vários aspectos com o eleatismo, eles confron-

[73] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 10, KSA 1.843.

[74] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.296.

taram uma das premissas centrais dessa tradição ao expor o vínculo indissociável entre a realidade do movimento e o movimento do pensamento[75]. Esse é o ponto de partida do antieleatismo de Demócrito, por exemplo, quando supõe que "há um movimento, pois eu penso e o pensamento tem realidade"[76]; ou de Anaxágoras, quando demonstra, contra Parmênides, "que o movimento é uma verdade e não uma aparência", em razão da "sucessão incontestável das nossas representações no pensamento"[77]. Eis a elaboração definitiva desse raciocínio e suas consequências, apresentada por Nietzsche:

> Se o pensamento da razão em conceitos é real, então é preciso que a diversidade e o movimento também sejam reais, pois o pensamento racional é movimento, e na verdade este é um movimento de conceito para conceito, portanto, dentro de uma multiplicidade de realidades. Não há como escapar, é completamente impossível o pensamento enquanto uma persistência rígida, um eterno pensar-se-a-si-mesmo imóvel da unidade[78].

Para legitimar a teoria eleata, seria preciso que o movimento do pensamento fosse um mistério. Com a imbricação entre ser e pensamento, pensar nada mais seria que uma "intuição fixa do ser", fazendo do pensamento móvel um traço da "aparência"[79]. Mas, segundo a objeção levantada, não há um hiato no pensamento que tolere a permanência absoluta, sendo o pensamento mesmo, em sua integralidade, vir-a-ser. A ideia central é que, se as representações do pensa-

[75] "(Demócrito) com Empédocles e Anaxágoras partem juntos da realidade do movimento: aparentemente também o deduzindo desde a realidade do pensamento" (*Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.334).

[76] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.331. Eis o vestígio de como essa objeção que Nietzsche dirige a Parmênides está em parte calcada no atomismo antigo. Vale lembrar que essa estratégia já havia sido utilizada por Aristóteles; em *Geração e corrupção*, o estagirita evoca os atomistas para contestar a recusa eleática do movimento (324 B-34). Sobre a importância dos atomistas para a rejeição aristotélica do eleatismo, cf. MOREL, Pierre-Marie. *Démocrite et la recherche des cause*. Paris: Klincksiek, 1996, p. 45.

[77] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 14, KSA 1.853.

[78] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 13, KSA 1.850.

[79] *Fragmento póstumo* 23 [12] do inverno de 1872/1873, KSA 7.543.

mento estão em constante movimento, o movimento é anterior ao ato de pensar, fazendo que o pensamento forçosamente deva estar inserido numa realidade outra que não a do ser imóvel.

A realidade do vir-a-ser enquanto realidade meramente subjetiva: a defesa eleática viabilizada pela teoria idealista do tempo

Num segundo momento, Nietzsche trata de abrandar a eficácia da objeção levantada, ressaltando os méritos dos argumentos que sustentam a tese adversária. Todos aqueles, como Anaxágoras e Demócrito, que reagiram com hesitação ao eleatismo não teriam visto "as vantagens extraordinárias que oferecia a hipótese de Parmênides"; eles "não tinham aparentemente uma consciência segura da força terrível do pensamento dos eleatas"[80]. Duas são as razões para tanto. Primeiramente, nas visões de mundo concebidas por Anaxágoras e Demócrito, o problema do movimento e da mudança permanece inexplicável, fazendo que o raciocínio eleata perdure. A visão atomista de mundo supõe a existência de substâncias isoladas, imutáveis e incondicionadas, que não provêm de uma matéria original nem do nada; trata-se de uma multiplicidade eterna cujo ser não lhes escapa e que está em constante movimento. Mas, se assim o é, então o movimento é um contrassenso, afinal o conceito de causalidade não poderia ser aplicado sobre seres incondicionados. "Aqueles que são incondicionalmente estranhos uns aos outros não podem exercer nenhum tipo de efeito, portanto também não podem mover a si mesmos, nem podem deixar-se movimentar." Restaria o dinamismo, doutrina em que o movimento é inerente aos próprios seres. Mas mesmo essa opção não abalaria com eficiência o eleatismo, afinal o movimento intuído permanece sendo uma ilusão, já que não poderia ser o "verdadeiro movimento"[81].

[80] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 15, KSA 1.856.

[81] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 14, KSA 1.854.

A segunda razão levantada por Nietzsche é a mais essencial, afetando diretamente o argumento antieleata. Lembremo-nos do núcleo dessa objeção: se os eleatas estivessem corretos, e pensamento e ser coincidem, então o pensamento deveria ser absolutamente imóvel e imutável. Contudo, é inegável que o pensamento é constituído por representações em movimento, de sorte que o tempo deve forçosamente ser uma realidade que precede o pensamento. Ainda assim, essa objeção poderia ser suspendida caso Parmênides pensasse como Kant quando confrontado com uma contestação semelhante. Nesse ponto, Nietzsche cita uma nota contida no § 7 da seção "Do tempo" da "Estética transcendental" — trecho que na verdade ele retira de *Denken und Wirklichkeit*, de Afrikan Spir — em que Kant se volta contra Lambert, Mendelssohn e Schultz, adversários da teoria da idealidade do tempo.

> É certo que posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa que temos consciência delas como uma sucessão temporal, ou seja, segundo a forma do sentido interno. O tempo nem por isso é algo em si próprio ou qualquer determinação inerente às coisas[82].

A teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço é um complemento possível aos resultados alcançados pelo eleatismo, mais especificamente àqueles decorrentes do paradoxo de Zenão. Após Zenão, os conceitos de tempo e espaço absolutos mostram-se contraditórios e ilusórios. Por outro lado, essa formulação do problema não impede que se reconheça, após uma "crítica do intelecto", "a realidade do espaço e tempo nas nossas representações, enquanto formações necessárias do pensamento"[83]. Dever-se-ia, assim, fragmentar os planos de discussões sobre o tempo e o espaço. Nesse ponto, parece que o filósofo está atento às considerações de Otto Liebmann, que no artigo

[82] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 15, KSA 1.857. Cf. SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. C. Findel, 1873, p. 264. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* I. Frankfurt: Suhrkampf, 1974, nota, p. 84.

[83] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.300.

Ueber subjective, objective und absolute Zeit — artigo que Nietzsche consulta em 1872[84] — salienta o caráter ambíguo do problema do tempo. Para Liebmann, é necessário distinguir tempo objetivo e tempo subjetivo; o tempo objetivo é abstrato, astronômico, possuidor de uma velocidade constante suscetível de ser calculada, enquanto o tempo subjetivo é vivido, com velocidades variáveis e sem uma medida universal. Mas, se a essa duplicidade temporal for dirigida a pergunta sobre o seu valor de verdade, seguramente a verdade deveria estar ao lado do tempo subjetivo. Seguindo Descartes, Spinoza, Berkeley e Kant, Liebmann vê o tempo real unicamente enquanto *Modus cogitandi*, de forma que o tempo absoluto newtoniano só "existe primordialmente para a ideia enquanto um pensamento matemático", uma abstração do tempo empírico que, tomado nesse sentido, é unicamente "uma ficção teórica ou hipótese". Quer dizer, a ideia de um tempo puro, objetivo, é algo potencial (*dynamei on*), não atual (*energeiai on*), indissociável da "organização da nossa inteligência", o que pode ser denominado, segundo a terminologia kantiana, de uma "*aprioridade do tempo*"[85]. Algo muito semelhante é dito por Nietzsche, pois, se é certo que com Zenão é dirimida a legitimidade do tempo e espaço, "desde

[84] Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2008, p. 203. Nietzsche extrai desse artigo — em *Os filósofos pré-platônicos*, na seção dedicada a Heráclito — o exemplo de Karl Ernst von Baer sobre a relação entre as percepções de tempo e o ritmo das pulsações cardíacas, sendo essa a maior prova de que Nietzsche se dedicou ao trabalho de Liebmann nessa época. Sobre esse achado filológico, cf. D'IORIO, Paolo. "Beiträge zur Quellenforschung", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 398-400. Retomarei adiante esse episódio.

[85] LIEBMANN, Otto. "Ueber subjective, objective und absolute Zeit", in *Philosophische Monatshefte*, VII, Erste Hälfte, 1871, p. 479-480. É provável que a defesa empreendida por Liebmann da versão mais ortodoxa do idealismo transcendental, seguido de sua negação da coisa em si, frutifique no contexto da disputa entre Fischer e Trendelenburg acerca da terceira possibilidade. Como nos diz Beiser, Liebmann, um pupilo de Fischer, compõe a sua primeira obra de impacto, *Kant und die Epigonen*, num ambiente tomado por essa controvérsia, de modo que é plausível a hipótese de que a famosa crítica à coisa em si, contida nesse livro, tenha sido formulada com o intuito estratégico de enfraquecer o argumento de Trendelenburg. BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 288. Veremos adiante que, ao acatar o realismo temporal, Nietzsche, em outro extremo, mostra-se mais propenso à posição de Trendelenburg.

Kant" pode-se dizer o inverso sem que se estabeleça uma necessária contradição: "a maneira comum de considerar o tempo e espaço é justa: são realidades empíricas (*empirische Wirklichkeiten*) *para nós*"[86]. Com isso, emerge uma comunhão secreta entre o eleatismo e o idealismo transcendental de Kant[87]; tanto o eleata pode tomar emprestada a teoria da idealidade do tempo para contornar as objeções mobilistas, mantendo, assim, intacta a tese da irrealidade do tempo, como também o idealista pode recorrer às abstrações eleatas para destacar o caráter inconsequente das teses objetivistas do tempo e do espaço. Para Nietzsche, os eleatas preparam a chegada da filosofia crítica de Kant e, "se houvesse um germe de profundidade no eleatismo, eles deveriam ter antecipado os problemas kantianos"[88].

A parceria com Spir, as deficiências do argumento idealista e a demonstração da realidade do tempo

O último e derradeiro momento do debate provocado por Nietzsche visa a fortalecer e a imunizar o argumento antieleata dos antigos sobre a relação necessária entre realidade do movimento e o movimento das representações no pensamento com o acréscimo de uma determinante consideração fornecida pelo filósofo russo Afrikan Spir. Esse acréscimo coloca em evidência que a resposta dada por Kant para o problema possui falhas e que a realidade do tempo ainda é defensável. Mediante esse trânsito com Spir, desbanca-se não só o eleatismo antigo, mas também o moderno, vivido pelo idealismo transcendental de Kant.

É no inverno de 1872 que Nietzsche entra em contato pela primeira vez com Spir, consultando sua obra de 1869, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. O filósofo reencontra Spir em fevereiro de 1873, quando retira da biblioteca da Basi-

[86] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.301.

[87] Nietzsche é explícito a esse respeito na *Quarta Consideração Extemporânea* quando chama a atenção para a "proximidade" e "afinidade" entre "Kant e os eleatas" (*Quarta Consideração Extemporânea* § 4, KSA 1.446).

[88] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.301.

leia o primeiro volume da obra recém-publicada *Denken und Wirklichkeit*[89]. A literatura especializada já tratou de mostrar como o diálogo de Nietzsche com esta obra — a obra fundamental de Spir — é permanente ao longo de toda a sua vida intelectualmente produtiva, sendo praticamente impensável compreender aspectos vitais da filosofia nietzschiana sem levar em consideração esse vínculo[90]. Spir é uma das fontes cruciais no terreno de discussões em torno da teo-

[89] Os indícios de que Nietzsche leu *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* são dados por passagens do caderno P I 20. Sobre *Denken und Wirklichkeit*, existem registros na biblioteca da Basileia de que Nietzsche retirou o primeiro volume desse livro em fevereiro de 1873. Além disso, Nietzsche cita um longo trecho desse livro no mesmo período em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, como veremos a seguir. Existem indicações de que Nietzsche retira essa obra pelo menos cinco vezes até 1874. O filósofo adquire um exemplar, a segunda edição, em fevereiro de 1877 — ele pede a seu editor, Ernst Schmeitzner, que a envie. Cf. Carta a Ernst Schmeitzner do dia 2 de fevereiro de 1877, KSAB 5.219 —, a qual ele leva consigo para Sorrento. Mais tarde, Nietzsche pede a Franz Overbeck que envie seu exemplar para Sils-Maria. Cf. Carta a Franz Overbeck do dia 20/21 de agosto de 1881, KSAB 6.118. Esse exemplar encontra-se disponível atualmente para consultas na biblioteca Anna Amalia, em Weimar, e está repleto de anotações. Não se sabe exatamente como Nietzsche descobriu Spir. Spir lecionou em Leipzig enquanto professor adjunto, na mesma época em que Nietzsche lá estudou, mas é improvável que ele o tenha conhecido pessoalmente. O que se sabe, por depoimentos da filha de Spir, Hélène Claparède-Spir, é que a leitura de Spir teria despertado imediato interesse em Nietzsche, fazendo que consultasse o Prof. Rudolf Euckel, que lecionava filosofia na Basileia entre 1871 e 1874. Para informações mais detalhadas sobre a descoberta que Nietzsche faz de Spir, cf. CLAPARÈDE-SPIR, Hélène. "Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir", in *Philosophie und Leben*, Sechter Jahrgang, 1930, p. 245. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. op. cit., p. 119. DICKOPP, Karl-Heinz. "Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller", in *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, Band 24, 1970, p. 51. FAZIO, Domenico. "Il pensiero del Giovane Nietzsche e African Spir", in *Bollettino di Storia Della Filosofia* IX, 1986/1989, p. 244. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 257-258. REUTER, Sören. "Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivkonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*", in *Nietzscheforschung*, Band 10, 2003, p. 246-247.

[90] Entre 1873 e 1888, há um total de 12 ocorrências do nome de Spir no espólio. Spir também comparece indiretamente nas obras publicadas — é ele o *lógico rigoroso* e *eminente* de *Humano, demasiado Humano*. Para termos uma ideia da importância de Spir, e pensando de forma comparativa, tal como sugere Green, Lange "nunca é mencionado nas obras publicadas e é mencionado ou citado nos *Nachlass* somente três vezes" (GREEN, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002, p. 46).

ria do conhecimento[91]; é uma das vias de interlocução com a filosofia transcendental kantiana[92]; é uma influência determinante para a teoria do erro[93]; é um dos opositores secretos com quem Nietzsche duela nos seus confrontos com a tradição metafísica, por exemplo o cartesianismo[94]; é aquele que fornece argumentos, absorvidos contra o causalismo metafísico[95]; é aquele que introduz Nietzsche ao psicologismo inglês[96]; etc. Mas, revelada essa trama, poderíamos dizer, como o faz Hélène Claparède-Spir, filha de Spir, que existe entre seu pai e Nietzsche, homens tão distintos, uma "espécie de afinidade espiritual (*Geistverwandtschaft*)"[97]? A pequena listagem acima mostra quão temível seria fazer uma afirmação dessas sem restrições, já que muitas vezes Nietzsche foi também um crítico de Spir[98], o que teremos a oportunidade de constatar no transcorrer do trabalho. Seja como for, Nietzsche está em concordância com Spir num episódio que possivelmente é o mais significativo e fecundo dessa ligação, a saber, aquele em que ele se vale do argumento que Spir elabora em defesa da realidade do tempo contra a posição mantida pelo idealismo transcendental kantiano. Isso ocorre no capítulo XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, quando Nietzsche recorta um longo trecho de *Denken und Wirklichkeit*.

> Em primeiro lugar, é claro que eu nada posso saber de uma sucessão em si, se não tenho simultaneamente seus elementos sucessivos na minha consciência. A própria representação de uma sucessão nada tem de sucessivo; é, portanto, diferente da sucessão das nossas representações. Em segundo lugar, a suposição de Kant implica absurdos tão evidentes que se fica surpreendido por ele não os ter considerado. Segundo tal suposição, César e Sócrates não estão verdadeiramente mortos, estão vivos como há dois mil anos e parecem apenas mortos, como consequência da organização do meu 'sentido interno'. Os homens do futuro já vivem agora e, se ainda não aparecem como vivos, isso também se deve a essa organização do 'sentido interno'. Antes de mais nada, é preciso perguntar aqui: como é que o começo e o fim da vida consciente, com todos seus sentidos externos e internos, podem existir na concepção de sentido interno? Fato é justamente que não se pode negar a realidade da mudança (*Realität der Veränderung*). Se ela for expulsa pela janela afora, volta a entrar pelo buraco da fechadura. Diz-se: 'Parece-me apenas que as condições e as representações mudam' — esta aparência é algo que existe objetivamente, e a sucessão tem nela uma realidade objetiva incontestável, seguindo daí algo como uma sucessão efetiva (*wirklich aufeinander*)[99].

Um primeiro aspecto essencial que deve ser ressaltado em relação a essa passagem é que se trata de uma tréplica; ela forçosamente se segue à defesa que Kant faz, no § 7 da seção "Do tempo" da "Estética transcendental", da teoria da idealidade do tempo contra seus detratores. Essa estrutura, presente em *Denken und Wirklichkeit*, é reproduzida por Nietzsche no XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos* — como vimos, Nietzsche empresta a defesa de Kant ao eleatismo para lhe opor, em seguida, a réplica de Spir. Desse modo, o argumento recortado de Spir está inserido no contexto de uma discussão mais vasta sobre a pertinência do idealismo temporal que necessita ser resgatado para que possamos obter uma compreensão exata do problema.

---

[91] Cf. HOCKS, Erich. *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seine Erkenntnislehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914, p. 68 e 69; CLAPARÈDE-SPIR, Hélène. op. cit., p. 244. FAZIO, Domenico. op. cit., p. 245. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 258.

[92] Cf. GREEN, Michael. op. cit., p. 46.

[93] Cf. FAZIO, Domenico. op. cit., p. 255.

[94] Cf. DICKOPP, Karl-Heinz. op. cit., p. 52.

[95] Cf. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 272-273. SMALL, Robin. "Nietzsche, Spir, and Time", in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994, p. 88.

[96] Cf. REUTER, Sören. op. cit., p. 246.

[97] CLAPARÈDE-SPIR, Hélène. op. cit., p. 246.

[98] D'Iorio classifica essa relação, com justeza, como ambivalente. Cf. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 274.

[99] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 15, KSA 1.857-858. Essa é uma citação sem alterações do trecho localizado no capítulo "Von dem Geschehen", item "Ueber das Wesen der Veränderung", página 264, pertencente à primeira edição (1873) de *Denken und Wirklichkeit*. Vale destacar que Nietzsche cita essa referência, contrariando seu costume de omitir suas fontes.

A contextualização do argumento de Spir

A esse respeito, é necessário ressaltar de início que a teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço nunca gozou de plena aceitação. Oscilando entre o comprometimento com a escola de Leibniz e Wolff, e o envolvimento com o ceticismo e empirismo, a teoria kantiana do tempo e espaço alcança sua formulação mais madura, idealista, na *Dissertação* de 1770, mantendo-se praticamente inalterada na primeira *Crítica*. No entanto, poucos receberam essa teoria sem reservas, e, com efeito, poucos kantianos manifestam apoio incondicional a esse idealismo, especialmente ao idealismo temporal proposto por Kant. Como nos diz Vaihinger, salvo por Schopenhauer, "pouquíssimos kantianos, pois, levaram seriamente adiante a idealidade do tempo"[100].

Uma das mais famosas objeções dirigidas a Kant nesse domínio — com a qual Nietzsche e Spir se ocupam — é a que defende a irrefutabilidade da realidade do tempo. Essa objeção é concebida logo após o aparecimento da *Dissertação* por três interlocutores bastante estimados por Kant: Lambert, Mendelssohn e Schultz[101]. O núcleo do argumento, nós já conhecemos: o movimento das nossas representações prova que a mudança é real, e, se a mudança só é possível no tempo, então o tempo é real. Numa carta escrita a Kant, Lambert atesta que mesmo um idealista não poderia negar que suas representações sofrem constantes alterações e, posta a correlação indiscutível entre tempo e mudança, não resta outra alternativa senão dizer que "o tempo não pode ser considerado *não real*"[102]. Em outra carta, redigida por Mendelssohn, essa relutância reaparece: Mendelssohn não

[100] VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 409.

[101] Sobre esse debate, cf. VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 399-410. MOHR, Georg. "Transzendental Ästhetik, § 4-8 [A30/B46-A49/B73]", in MOHR, Georg, WILLASCHEK, Marcus [Hrsg.]. *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 118-120.

[102] LAMBERT, Johann Heinrich. Carta a Kant do dia 13 de outubro de 1770 in KANT, I. *Correspondance*. Trad. CHALLIOL, Marie-Christine, HALIMI, Michèle, SÉROUSSI, Valérie, AUMONIER, Nicolas, LAUNAY, Marc B. E MARCUZZI, Max. Paris: Gallimard, 1991, p. 78.

pode se "convencer de que o tempo seria qualquer coisa de puramente subjetivo", uma vez que a sucessão é "ao menos uma condição necessária das representações próprias aos espíritos finitos"[103].

Assim, para os interlocutores de Kant, parece ser uma falha grave assumir com tamanha veemência a irrealidade do tempo sem usufruir soluções correntes, como, por exemplo, a dupla apreensão leibniziana do tempo — uma alternativa aventada por Mendelssohn. Porém, não é sem estranhamento que Kant acolhe a acusação de estar propondo, com seu idealismo temporal, uma apologia da irrealidade do tempo. É com o intuito de fazer esse reparo que Kant compõe a carta a Marcus Herz do dia 21 de fevereiro de 1772, cujo conteúdo fornece o sustentáculo para o § 7 da primeira *Crítica*. Kant não está em completo desacordo com seus antagonistas e admite que o tempo deve ser considerado algo real; contudo, a essa realidade não pode ser referida o predicado de absoluta. A realidade do tempo é uma realidade subjetiva, "eu tenho realmente a representação do tempo e das *minhas* determinações nele. Portanto, ele não é realmente algo como um objeto [*Objekt*], mas como a representação de mim mesmo enquanto objeto"[104]. Em outras palavras, retomando a tônica da nota destacada por Nietzsche e Spir, Kant não coloca em dúvida a realidade da sucessão das representações, desde que limitada à realidade da consciência do tempo. Propõe-se, portanto, um realismo moderado do tempo e não sua extinção; o que se combate é unicamente o realismo absoluto do tempo. Não enxergar essa proposta parece ser causado pelo hábito herdado do antigo idealismo, *problemático*, que considera irreais os objetos externos, restando ao objeto interno o atributo de real; com isso, não veem que ambos os objetos "pertencem somente aos fenômenos"[105]. Fazendo a correta distinção entre aparência e fenômeno, poder-se-ia notar que os objetos não são nem absolutamente irreais, nem absolutamente reais. Ademais, seria temeroso extrair o tempo da mudança, uma vez que a estética trans-

[103] MENDELSSOHN, Moses. Carta a Kant do dia 25 de dezembro de 1770 in KANT, I. *Correspondance*. Trad. CHALLIOL, Marie-Christine, HALIMI, Michèle, SÉROUSSI, Valérie, AUMONIER, Nicolas, LAUNAY, Marc B. E MARCUZZI, Max. Paris: Gallimard, 1991, p. 86.

[104] KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* I. Frankfurt: Suhrkampf, 1974, B53,54/A37, p. 83.

[105] KANT, Immanuel. op. cit., B55,56/A38, 39, p. 84.

cendental só admite dois elementos *a priori*: espaço e tempo. Conceitos da sensibilidade como movimento e mudança contêm vestígios de empiricidade, devendo ser investigados separadamente. Sobre a relação entre tempo e mudança, dirá Kant: "não é o próprio tempo que muda, mas algo que está no tempo"[106].

Com a resposta oferecida por Kant, fica a sensação de que o debate chega ao fim, bastando a seus detratores se familiarizarem com o novo e verdadeiro idealismo para que suas inquietações esvaeçam. No entanto, esse reparo oferecido pelo § 7 da primeira *Crítica* não é aceito por Spir, que pretende reabrir o embate com a teoria do idealismo temporal de Kant, recuperando e aperfeiçoando o argumento de Lambert, Mendelssohn e Schultz.

A distinção entre a representação da sucessão e a sucessão das representações

Spir, na decisiva seção "Ueber das Wesen der Veränderung", de *Denken und Wirklichkeit*, lembra que a mudança costumeiramente foi encarada como um índice de falsidade, uma visão que teve seu apogeu entre os pensadores da antiguidade, como os autores dos Vedas, os metafísicos do budismo, até os eleatas, entre os gregos. E, não obstante os tempos modernos terem atenuado essa posição por sua crescente ligação com a experiência, o antigo desprezo pelo vir-a-ser é conservado na atualidade através da "teoria de Kant da assim chamada *idealidade do tempo*"[107]. Consequentemente, para Spir, todo esforço kantiano em conferir uma realidade parcial ao tempo — uma realidade subjetiva — teria sido em vão; teria sido somente uma maneira mais sofisticada, talvez ludibriosa, de perpetuar a antiga crença eleática no caráter ilusório do tempo; como Nietzsche, Spir também enxerga uma associação secreta entre Kant e os eleatas[108].

[106] KANT, Immanuel. op. cit., B58,59/A41,42, p. 86.

[107] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 263.

[108] Isso mostra que esse paralelismo nunca foi incomum na recepção da filosofia kantiana. Reichenbach, para ficarmos com outro notório exemplo, também chamará a

"Essa teoria de Kant", diz Spir, "não é nem verdadeira, nem consequente"[109]. Sua inescusável falha encontra-se na proclamação do paralelismo entre espaço e tempo. Em consonância com uma tradição consolidada que desaprova Kant nesse ponto — Göring e Feder, por exemplo, veem aí uma união perigosa e duvidosa[110] que Bergson chamaria de um "vício original"[111] —, Spir busca mostrar que o equacionamento kantiano entre espaço e tempo obscurece a prioridade que deve ser concedida ao tempo na ordem da demonstração[112]. Kant não

atenção para o vínculo entre Kant e Parmênides mediado pela teoria ideal do tempo. Nas suas palavras, "a concepção do tempo enquanto uma ilusão de Parmênides é revivida, em sua forma moderna, pela teoria do tempo de Kant (...) a distinção parmenídica entre o ser sem tempo e o fluxo do tempo ilusório reaparece na filosofia de Kant enquanto a distinção entre coisas em si sem tempo e tempo enquanto a forma subjetiva das coisas da aparência". Para Reichenbach, a teoria kantiana do tempo seria mais um episódio da história iniciada pelo eleatismo da negação emocional do tempo, cuja meta é se livrar do medo da morte, inventando uma realidade atemporal. Mas o autor também identifica interessantes acréscimos nessa retomada kantiana do eleatismo, sendo o principal a tentativa de salvar a liberdade da vontade, uma finalidade estranha a Parmênides, numa linha argumentativa consonante àquela mobilizada por Kuno Fischer contra Trendelenburg. Para Reichenbach, Kant "acreditou que ele descobriu uma forma de salvar a liberdade fazendo do tempo subjetivo". Pois, reconhecendo a ligação entre tempo, causalidade e determinismo, Kant teve de sacrificar a realidade física em nome da moral. Isso faz que o filósofo vá "além de Parmênides ao isentar o Ser não somente do fluxo do tempo, mas também da determinação causal" (REICHENBACH, Hans. *The Direction of Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1971, p. 13-15).

[109] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 263.

[110] Cf. VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 133-134.

[111] "Assim, dizíamos que vários estados da consciência se organizam entre si, se penetram, se enriquecem cada vez mais, podendo deste modo dar a um ignorante do espaço o sentimento de duração pura; mas já, para empregar a palavra 'vários', tínhamos isolado estes estados uns dos outros, tínhamo-los exteriorizado uns relativamente aos outros, numa palavra, tínhamo-los justaposto; e denunciávamos assim, pela própria expressão a que nos obrigamos a recorrer, o hábito profundamente enraizado de desenvolver o tempo no espaço. É à imagem deste desenvolvimento, uma vez efetuado, que atribuímos necessariamente os termos destinados a expressar o estado de uma alma que ainda não tivesse efetuado: estes termos estão, pois, manchados por um vício original" (BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 86).

[112] Para Vaihinger, essa posição de Spir o insere num ramo exclusivo — integrado também por Riehl, Wundt, Erdmann e Engelmann — daqueles que condenam o para-

se equivocou quando atribuiu idealidade ao espaço. A esse respeito, Spir é categórico: "a idealidade do espaço não é senão uma pura aparência que existe unicamente na representação"[113]. Contudo, movido pelo seu "amor por simetria", Kant foi levado a incluir a representação do tempo no "mesmo saco", de forma que "aquilo que vale para o espaço deve incondicionalmente valer também para o tempo"[114], donde se seguem dois erros fundamentais: "[1] a asserção da *idealidade* do tempo, i.e., a asserção que as sucessões não existem na realidade (*Wirklichkeit*), mas somente em nossas meras representações. [2] a asserção da *aprioridade* do tempo como uma forma de intuição dependente do sujeito"[115]. Nessa altura, Spir lembra que Kant já foi confrontado por "objeções muito razoáveis contra essa confusão entre espaço e tempo"[116]. Trata-se do episódio em que Lambert, Mendelssohn e Schultz buscam desfazer a ligação necessária entre tempo e idealidade. O que foi dito, como já sabemos, é que "a realidade (*Realität*) das nossas representações não poderia ser duvidada e que estas são evidentemente sucessivas, que estas se seguem incontestavelmente umas às outras na realidade (*Wirklichkeit*)"[117]. Spir lembra também da resposta oferecida por Kant à objeção no § 7 da primeira *Crítica*, ressaltando a ineficácia da solução apresentada: "Kant definitivamente não quis atingir o nervo dessa objeção"[118]. Nesse momento, Spir reabre a polêmica iniciada pelos interlocutores de Kant, exibindo o argumento que será retomado por Nietzsche.

lelismo kantiano entre espaço e tempo, na medida em que o tempo goza de precedência sobre o espaço. Cf. VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 134.

[113] SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 29.

[114] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 263.

[115] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* II. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 5.

[116] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 263.

[117] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 263-264.

[118] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 264.

Lembremos que Kant não nega de forma taxativa a objeção que lhe é dirigida; é certo que as representações se sucedem e que o tempo ali é real, desde que estejamos de acordo que a sucessão das representações existe para a forma que lhe é dada pelo sentido interno. Disso se segue o mantenimento moderado da tese realista do tempo — a realidade *subjetiva* do tempo. O problema dessa solução, para Spir, está na identificação entre a representação mesma e aquilo que é representado. Kant toma os fenômenos por representações, mas "não diferencia essas duas coisas heterogêneas: 'o ser de uma representação' e 'ser simplesmente representado' ou 'existir somente nas meras representações'"[119]. Há um domínio próprio da representação destacado do que é representado que deve ser desvelado mediante um procedimento psicologista. Por essa razão, Spir opõe a Kant — no início do trecho recortado por Nietzsche — que "a própria representação de uma sucessão nada tem de sucessivo; é, portanto, diferente da sucessão das nossas representações"[120]. Conceber a representação da sucessão não elucida rigorosamente nada sobre o caráter sucessivo das representações. Quando Kant diz que a sucessão é intuída imediatamente, como se os estados sucessivos fossem dados simultaneamente, falta "bom-senso", pois não há nenhum sentido em dizer que "se pode perceber o passado imediatamente como não-ser", um "conhecimento da sucessão" que não é percebido imediatamente e exige a "dedução" (*Schluss*)[121]. O conceito de simultaneidade enuncia que já não estamos mais no campo da sucessão enquanto tal, mas no do *conhecimento* da sucessão; trata-se, portanto, de uma perspectiva *espacial* do tempo. O que Spir indica é que as representações estão em contínua transformação e são precedidas pelo tempo, não restando nenhum refúgio para o recurso idealista; defender a redutibilidade da sucessão à representação da sucessão é unicamente o desejo de ignorar que as percepções mesmas nos são dadas de

[119] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 265-266.

[120] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 264.

[121] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 52.

maneira sucessiva. Ademais, duvidar da realidade sucessiva da representação percebida impossibilitaria uma crítica do conhecimento ou uma epistemologia, que nada teria a dizer das representações caso elas fossem irreais. A sucessão é imediata, não deduzida, e é dela que provém a ideia do tempo, e não o inverso; ainda que o *conhecimento* dessa sucessão não seja, ele mesmo, imediato. A sucessão é um dado primitivo que torna inútil a teoria kantiana do tempo enquanto intuição *a priori*, como um receptáculo vazio que, tal qual o espaço, acomoda as mudanças; sem a sucessão não há tempo, ou melhor, "tempo e sucessão significam o mesmo"[122].

Efetuada a separação entre o ser da representação e o objeto representado, Spir demonstra que a antiga objeção desenvolvida por Lambert, Mendelssohn e Schultz perdura, e que a realidade do tempo deve ser vislumbrada para além do horizonte subjetivo. Não temos aí somente um importante achado teórico, mas também uma defesa da sensatez que nos preserva da ideia delirante de um mundo objetivo atemporal. Afinal de contas, como seria se o tempo fosse uma realidade estritamente subjetiva? Teríamos de assumir que existe unicamente um presente, e que o futuro e o passado são estados puramente mentais, de modo que, retomando o exemplo de Spir na passagem recortada por Nietzsche, César e Sócrates só *parecem* estar mortos. Inversamente, poderíamos pensar que só parecemos estar vivos, quando na verdade estamos mortos[123].

Naturalmente poderíamos indagar, por fim, até que ponto todas essas críticas levantadas contra Kant são justas. Muito já se disse sobre o caráter enviesado da teoria kantiana do tempo; de como não existe, na primeira *Crítica*, uma única e coerente abordagem do tempo[124].

[122] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* II. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 12.

[123] Esse é o exemplo usado por Capek contra o dualismo de Minkowski entre mundo físico atemporal e consciência temporal. Cf. CAPEK, Milic. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 178. Em tom contestatorio, Capek ainda dirá que essas são as estranhas consequências que possuem "uma raiz comum: a substituição grega do vir-a-ser pelo ser" (CAPEK, Milic. op. cit., p. 178).

[124] "Ele (o tempo) aparece, portanto, na obra de Kant como uma realidade múltipla e difícil de delimitar numa definição" (HAVET, Jacques. *Kant et le problème du temps*. Paris: Gallimard, 1946, p. 11-12). "A grande dificuldade reside no fato de que Kant

Além disso, o problema do tempo em Kant não estaria concentrado unicamente na seção "Do tempo" da "Estética transcendental", mas distribuído de forma esparsa, e, com efeito, de forma mais proeminente, em outras partes da obra, como a "Dedução" e a "Analítica"[125]. Os ajustes formalistas da segunda edição da primeira *Crítica* ofuscam a abordagem da primeira edição na qual o tempo do objeto, ou o tempo da representação, não é o fundamental, sendo precedido por uma temporalidade original, real, inerente à estrutura do sujeito transcendental[126]. Não haveria, nesse sentido, um corte entre o sujeito da apercepção e sujeito empírico, e o debate sobre a realidade do tempo não se esgotaria no § 7 da primeira *Crítica*, já que, aí, não se coloca em evidência a realidade do tempo do sujeito[127]. Kant poderia ser encarado, assim, não como um continuador do eleatismo, mas como um precursor dos inovadores caminhos da filosofia alemã, quando o tempo deixa de ser objeto e passa a ser um *operador*[128].

ele mesmo não se pronuncia, sob a forma de uma exposição sintética, sobre a *natureza precisa* do tempo" (SCHNELL, Alexander. *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendentale allemande*. Paris: PUF, 2010, p. 58). Cf. também: LERNER, Xavier. "La *Critique de la raison pure* et la philosophie du temps", in *Kant Studien*, 95, 3, 2004, p. 305.

[125] "É preciso notar, em primeiro lugar, que não é na *Estética transcendental* que Kant nos esclarece pela maneira como ele conhece a *natureza* e a *estrutura* do tempo" (SCHNELL, Alexander. op. cit., p. 41).

[126] "Agora, se o 'eu', a razão pura, é essencialmente temporal, a determinação decisiva que Kant dá da apercepção transcendental se faz compreensível justamente a partir desse caráter temporal. O tempo e o 'eu mesmo' não se enfrentam mais (...), mas são o mesmo" (HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura, 1954, p. 161). "O eu real não deve ser conhecido como atemporal por não ser construído como um objeto (...) é preciso reconhecer no seu ato uma temporalidade originária, a única capaz de fundar a temporalidade do objeto construído" (Jacques HAVET. op. cit., p. 98). "Tempo é convocado como a estrutura essencial da nossa subjetividade" (BENOIST, Jocelyn. *Kant et les limites de la synthèse*. Paris: PUF, 1996, p. 196).

[127] "O debate que concerne à realidade do tempo não poderia ser considerado como encerrado nos termos da *Estética*, porque Kant necessita inserir os resultados da *Analítica* para explicar o caráter fenomenal da consciência de si (...) Um exame da noção de *sentido interno* e a consideração das exigências profundas do criticismo conduziu-nos a reconhecer a temporalidade real do sujeito puro" (HAVET, Jacques. op. cit., p. 101 e 153).

[128] Cf. SCHNELL, Alexander. op. cit., p. 19-38. Heidegger, por exemplo, alega estar partindo, em *Ser e Tempo*, da problemática do tempo, tal como posta por Kant na pri-

Mas é do interesse de Nietzsche, ao compor o debate que acompanhamos, adentrar em disputas sobre temas caros à filosofia kantiana? Seguramente não. Seu intuito é unicamente testar a resistência do último reduto da irrealidade do tempo — o idealismo transcendental. O idealismo transcendental é o disfarce usado pelo eleatismo para iludir seus opositores, fazendo que as antigas objeções que lhe foram dirigidas pareçam perder valor. Mas, uma vez desmascarada essa união secreta, a fragilidade dos recursos mobilizados pelo idealista transcendental, diante do problema do tempo, continua tão manifesta quanto no caso dos antigos. Para Nietzsche, essa razão basta para que o idealismo, de forma geral, seja uma via epistemologicamente contraditória.

SEÇÃO III
A única realidade é a do vir-a-ser

Vimos até aqui a existência de uma inequívoca cumplicidade entre Nietzsche e Spir no combate ao idealismo temporal. O tempo ou o vir-a-ser — seguindo o raciocínio de Spir, Nietzsche também endossa o relativismo proposto pelo filósofo russo[129] — é real, pois a sucessão

meira *Crítica*. Privilegiando a primeira edição da *Crítica da razão pura*, em que a prioridade dada ao tempo é saliente, Heidegger almeja complementar aquilo que Kant queria dizer, mas não o fez, ao colocar em evidência a finitude e a temporalidade do *Dasein*. Cf. TAUXE, Henri-Charles. *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: Editions L'Afe d'Homme, 1971, p. 144.

129 A habitual visão filosófica, que distingue o tempo do vir-a-ser, em razão do caráter abstrato e imaterial do primeiro, é bastante problemática tanto no caso de Nietzsche quanto no de Spir. Como vimos na refutação da teoria kantiana da idealidade do tempo, Nietzsche aprova a posição de Spir em que tempo e sucessão estão forçosamente entrelaçados; a realidade do tempo não é abstrata, mas é empiricamente constatada pela realidade das mudanças. Trata-se de um relativismo tão radical que talvez não encontre irrestrito paralelo com as clássicas teorias que promovem uma relatividade entre tempo e mudança; pode-se arriscar dizer que Nietzsche pensa numa relação de identidade entre tempo e mudança, ao contrário, por exemplo, do relativismo moderado propalado por Aristóteles. Será defendido no terceiro capítulo do presente trabalho que isso ocorre em virtude do abandono das propriedades espaciais, ou *atemporais*, que compõem as tradicionais teorias do tempo (tempo enquanto um recipiente das mudanças, instantes, pontos etc.). Em outras palavras, a identificação entre tempo e vir-a-ser cumpre uma fun-

é um fato dado ao sentido interno, anterior às representações. Mas, como veremos, Nietzsche busca também se emancipar da sombra de Spir. O realismo nietzschiano, que emerge através do problema do tempo, acolhe unicamente a realidade do tempo ou do vir-a-ser. Para Spir, por outro lado, essa realidade é intermediária, não podendo receber o predicado de absoluta.

A realidade do tempo, ou da sucessão, é incontestável para Spir, definindo a realidade do mundo da experiência. Na experiência, estamos no universo do condicionado em que só temos a aparência da estabilidade, quando, com efeito, nada efetivamente *é*. "Verdadeiro é, portanto, o que o velho Heráclito ensinou, que o mundo da experiência é comparável a um rio no qual novas ondas substituem aquelas que as precedem, e onde não existem duas que se assemelhem inteiramente no instante seguinte."[130] Todavia, o vir-a-ser não é o verdadeiramente real, mas o caráter acidental do real. Essa posição não fere o que foi colocado anteriormente; as "mudanças nos são reais e, com efeito, dadas imediatamente", mas "o mundo das mudanças é completamente diferente do domínio das 'coisas em si' ou da 'coisa

ção regulativa que ambiciona eliminar os vestígios de permanência que habitualmente condicionam a compreensão do tempo. Porém, o fato é que alguns especialistas defendem outra posição. Stambaugh, por exemplo, sugere que, apesar de vir-a-ser e tempo estarem intimamente conectados em Nietzsche, é manifesto que se trata, no seu pensamento, de problemas distintos e mesmo incompatíveis, uma vez que o filósofo opera com uma "estrutura tradicional do tempo: aquela de Newton" (STAMBAUGH, Joan. *The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey. London/Toronto: Bucknell University Press, 1987, p. 10). Para Small, apesar do óbvio vínculo entre tempo e vir-a-ser, eles "não são a mesma coisa", pois, para o filósofo, "o vir-a-ser é um fato, mas o tempo é uma interpretação" (SMALL, Robin. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 2). O problema dessas leituras reside na dificuldade em identificar aspectos variáveis em que o problema do tempo se coloca para Nietzsche no horizonte epistemológico. Há pelo menos três aspectos que podem ser distinguidos. O primeiro concerne ao nível real ou objetivo, notadamente relativista. O segundo diz respeito ao nível subjetivo, aquele que Small parece ter em mente. Como veremos adiante, o tempo subjetivo, para o filósofo, contradiz o vir-a-ser por ser concebido a partir do esquema da permanência. Por fim, há um aspecto do tempo muito peculiar vinculado à demonstração do eterno retorno do mesmo, quando Nietzsche recorre a um modelo de tempo absoluto, separado das mudanças, na esteira da tradição de Gassendi e Newton. Esse aspecto será retomado ao final do último capítulo.

130 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 277.

em si', i.e., a essência verdadeira, fundamental da realidade, é estranha a todo acontecer, a toda mudança"[131].

Para obter a dimensão exata dessa (não tão óbvia) separação, convém evocar as linhas mestras da filosofia de Spir. Em primeiro lugar, é necessário ressaltar que o filósofo russo pretende associar seu pensamento à corrente crítica fundada por Kant; Spir diz pertencer à "escola crítica na filosofia"[132], a única escola filosófica "qualificada (*berechtigte*) e científica"[133]. Trata-se da tendência filosófica ocupada em limitar as pretensões dogmáticas sobre o objeto de conhecimento ao interrogar a capacidade do conhecimento, mostrando que a metafísica, cuja pretensão é anular a experiência para ser uma ciência do incondicionado, não nos ofereceu verdades, mas unicamente hipóteses; à luz do criticismo filosófico, a tendência metafísica revela-se como uma "espécie de doença espiritual"[134]. Em todo caso, Spir concede seu apoio a um segmento específico da tradição crítica, o noológico. A outra divisão, a empirista, que proclama a experiência como uma única fonte de conhecimento, cumpre um papel importante no lado crítico, mas fracassa no lado construtivo, não sendo vantajosa para o progresso da ciência. Quando prevalece o "puro naturalismo" — seja sob os nomes de monismo, positivismo ou materialismo —, é como se toda a filosofia fosse renegada, como se os grandes pensadores tivessem "trabalhado por nada"[135]. Isso significa que o objeto da filosofia não pode ser o objeto das ciências naturais, ainda que ela não o abandone; "a filosofia, no sentido de uma síntese geral das ciências, não pode ser derivada ou deduzida unicamente dos dados da experiência"[136]. Assim, Spir não deseja implantar um projeto filo-

131 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 276.
132 SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 429.
133 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 6.
134 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 6.
135 SPIR, Afrikan. *Pensée et réalité. Essai d'une reforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Féliz Alcan/Tallandier, 1896, p. 7.
136 SPIR, Afrikan. *Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 7.

sófico inteiramente alheio à finalidade que guiou a metafísica, cujo propósito é descobrir o incondicionado. A ressalva é que esse projeto deve já ter sido balizado pelos recentes avanços críticos da filosofia, não tomando, assim, o incondicionado por um objeto da experiência, ou o incondicionado por condicionado (eu, vontade etc.); o incondicionado é a coisa em si, o *outro* do mundo fenomênico. E, mediante uma reformulação da teoria kantiana das categorias[137], somos capazes de ver que ele é passível de ser atingido tão logo a filosofia se volte para um estudo da lei do pensamento[138]. "Assim, a filosofia é, antes de tudo, filosofia *crítica*: a descoberta da lei do pensamento forma sua primeira tarefa e a mais importante."[139]

A lei do pensamento é o princípio de identidade, ou, em sua formulação negativa, princípio de contradição[140]. Trata-se, ao lado dos fa-

137 Para Spir, quando Kant estabelece um corte entre as categorias e as coisas em si mesmas, não indagando pela existência de conceitos mais elevados, ele cai em contradição. Cf. SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 18-19.
138 Curioso Spir enxergar uma compatibilidade entre esse projeto com o criticismo. Como diz Caspari, se Spir almeja ser um continuador do criticismo, deveria ter considerado a coisa em si enquanto *conceito-limite*. Cf. CASPARI, Otto. *Die Grundprobleme Der Erkenntnissthätigkeit Beleuchtet Von Psychologischen und Kritischen Gesichtspunkte*. Berlin: Grieben, 1876, p. 236. Em defesa de Spir, pode-se alegar que ele é menos um seguidor de Lange do que de Herbart, de modo que o rótulo de *neokantiano* não poderia ser a ele endereçado sem alguma cautela. Cf. LESSING, Theodor. *African Spir's Erkenntnislehre*. Giessen: Münschow, 1900, p. 72. Vale lembrar que essa confusão é comum entre os estudiosos que contemplam a relação entre Nietzsche e Spir. Por exemplo, enquanto Michael Green considera Spir um neokantiano, Robin Small recusa essa identidade filosófica; nas palavras de Small, "Spir seguramente não é um neokantiano. Ele não quer eliminar a coisa em si, tal como Otto Liebmann propôs ao iniciar o movimento alguns anos antes. Pelo contrário, é o sistema metafísico de Herbart que mais se aproxima do seu. Pode-se dizer que se Herbart é um 'kantiano do ano de 1828', Spir é um herbartiano do ano de 1873" (SMALL, Robin. "Nietzsche, Spir, and Time", in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1, 1994, p. 87-88). Ainda assim, cumpre ressaltar, em tempo, que existem historiadores do neokantismo, como Beiser, que, à revelia das leituras mais ortodoxas, nomeia Herbart, ao lado de Fries e Beneke, como um dos fundadores do neokantismo. Cf. BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 15.
139 SPIR, Afrikan. *Pensée et réalité. Essai d'une reforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Félix Alcan/Tallandier, 1896, p. 5.
140 Spir considera a constatação de fatos e normas de uma certeza imediata como o traço distintivo de sua filosofia. Cf. SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres

tos da consciência, de uma certeza imediata, um tipo de certeza que é a fonte da certeza em geral. Spir segue em parte Descartes, cujo grande mérito foi ter reconhecido esse procedimento como essencial à filosofia. O que faz desse princípio dado imediatamente tão inestimável é que ele possui, simultaneamente, um valor lógico e ontológico. A formulação positiva do princípio enuncia que "todo objeto é igual a si mesmo", e a formulação negativa que "a união incondicionada do diverso é impossível", duas expressões que "se relacionam à essência própria, incondicionada das coisas"[141]. Com o exame dessa lei, é evidente que o incondicionado deve ser tratado de forma isolada, pois está em desacordo com o mundo da experiência; tanto no seu domínio interior (espiritual) quanto no exterior (corpóreo), a experiência repele o princípio de identidade. Nela vigora a união do diverso, o condicionado, a relação, sendo, assim, um mundo "estranho à essência da coisa em si", o que leva Spir a distinguir, na realidade, "dois domínios diferentes: de um lado a essência da coisa própria, idêntica a si mesma, que se relaciona ao enunciado da lei do nosso pensamento — o domínio do incondicionado —, e de outro lado a exposição (*Darstellung*) empírica das coisas, como Kant nomeia, o 'fenômeno', que não contém nada de incondicionado — o domínio do condicionado"[142]. Isso não faz, contudo, que Spir refira ao mundo da experiência o atributo de *aparente*. A esse respeito é importante evocar a inquietação do filósofo, manifesta repetidas vezes na troca de cartas com Penjon, de como ele é costumeiramente tomado por um eleata ou platonista que despreza os fatos — fazendo que se sinta como Ulisses em Ítaca[143]. Contra essas acusações, Spir se defende lembrando que

a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 433. Vale destacar que a descoberta do princípio de identidade pela certeza imediata foi alvo de críticas. Caspari, por exemplo, julga esse princípio vazio quando não engloba a causalidade — o que deixaria Spir próximo de Lotze. Cf. CASPARI, Otto. op. cit., p. 235. Mas é possivelmente Nietzsche quem vai dirigir a essa articulação a crítica mais feroz, como veremos a seguir.

[141] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 194.

[142] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 199.

[143] Spir recorre a essa imagem para retratar a forma como ele é negligenciado e mal compreendido, especialmente na Alemanha. Cf. SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite

sempre prezou as provas e que ele está "longe de compartilhar o idealismo exagerado dos eleatas", uma vez que "reconhece os objetos reais na experiência"[144]. Em outras palavras, fenômeno e aparência não são termos equiparáveis para o filósofo russo. O mundo da experiência, sendo fenomênico, é revestido por objetos reais, mas que "não são a coisa em si"[145]. As coisas desse mundo não são uma miragem, mas também não possuem uma realidade absoluta, sendo, assim, uma "realidade bastarda"[146]; trata-se, com efeito, de uma realidade inexplicável. É essa peculiaridade que está na raiz da assim chamada *antinomia fundamental*, pois é uma realidade que não possui ser próprio — uma vez que nada no condicionado pode ser si-mesmo —, mas que não pode ser explicada pelo incondicionado. A questão é: como o que não possui ser próprio pode, ainda assim, existir? Qual é a origem de os seus elementos? Para perguntas desse gênero, não há respostas, pois, apesar de os conceitos de "ser e realidade serem idênticos", os conceitos de "acontecimento" (*Geschehen*) — que define a realidade da experiência — e ser "não são idênticos"[147]. O importante é ter em vista que Spir não está refazendo o tortuoso e vacilante caminho tomado pelos metafísicos imanentistas, como Schopenhauer,

de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 431. Cumpre ressaltar que muito desse descaso é provocado pelo caráter anacrônico da filosofia de Spir. Como nos mostra Lessing, Spir resgata o método matemático e o dualismo numa época dominada pelas ciências naturais, monismo e materialismo, fazendo que comparações, nem sempre pertinentes, entre sua filosofia com dogmáticos como Herbart, Hartmann e Dühring fossem frequentes. Cf. LESSING, Theodor. op. cit., p. 80-84. Segundo Gabriel Huan, esse cenário só passa a mudar após a publicação, providenciada pela filha de Spir, das obras completas. Huan também mostra que é na França que Spir encontra acolhida, tendo sido tematizado, pela primeira vez, pelos trabalhos de Pillon e Penjon. Cf. HUAN, Gabriel. *Essai sur le dualisme de Spir*. Paris: Félix Alcan, 1914, p. 3-4. Penjon, aliás, com quem Spir passa a trocar cartas por volta de 1885, foi o grande responsável pela divulgação inicial do filósofo russo. Cf. PENJON, Auguste. "Spir et sa doctrine", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 3, 1893, p. 221.

[144] SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 433.

[145] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. C. Findel, 1873, p. 376.

[146] SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 439.

[147] SPIR, Afrikan. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869, p. 15.

que designaram o fenômeno como uma manifestação da coisa em si — enxergar uma relação de causa e consequência entre incondicionado e condicionado é um convite para a insolúvel contradição de supor que o incondicionado condiciona e que algo na cadeia das condições não condiciona. O mundo da experiência é, portanto, um tipo de realidade muito particular, insólita, com a qual o homem não deve se conformar — sob pena de supressão da moralidade[148] — e que ocupa uma posição intermediária na escala da "tripla distinção"[149] esquematizada por Spir, estando situada entre o incondicionado, que é a verdadeira coisa em si, e a aparência, ligada à maneira como conhecemos erroneamente nossas sensações, i.e., como corpos duráveis.

Para Spir, enfim, o mundo do vir-a-ser, ou da experiência, é uma realidade deficiente que exige ser completada pelo verdadeiramente real, o incondicionado. De forma veemente, Nietzsche rechaçará essa articulação ao interrogar a existência não do vir-a-ser, mas das leis lógicas, expressamente o incondicionado. Há, portanto, uma completa inversão de prioridades e, no limite, uma supressão do dualismo spiriano mediante a desqualificação de outra realidade que não a do vir-a-ser. Esses ataques são realizados de forma assistemática entre 1873 e 1885.

A falsidade dos juízos sintéticos

Um primeiro problema que Nietzsche detecta em Spir reside em sua pretensão de acusar o caráter ilógico do mundo da experiência a partir dos resultados oferecidos pelos juízos sintéticos. O filósofo refere-

148 Para Spir, na natureza predomina "o mal e a anomalia" (SPIR, Afrikan. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4, 1919, p. 438), o que o aproxima, em certa medida, dos budistas e Schopenhauer. Mas, ao contrário dos pessimistas, Spir está engajado com um "pessimismo viril" que parte do dualismo radical entre físico e moral para pregar a necessidade do contínuo aperfeiçoamento do homem, o que se traduz num esforço ininterrupto para superar o mundo da experiência em direção ao "bem e o verdadeiro" ou a "natureza normal das coisas em geral" (SPIR, Afrikan. *Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 18).

149 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 380.

se diretamente a um trecho de *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, que ele consulta em meados de 1872. Ali, Spir trata da inseparabilidade entre mundo da experiência e juízos sintéticos, i.e., o enunciado A = A perde sua validade quando referido a esse nível da realidade. Para tratar da essência das coisas empíricas, o princípio de identidade é ineficaz, pois não basta dizer que uma coisa é ela mesma, como, por exemplo, um lápis é um lápis; é preciso dizer que o lápis é alongado, colorido, pesado etc. Com isso, temos uma "unidade do múltiplo" que se costuma nomear "síntese", ou, em sua forma proposicional, "juízo sintético", sendo sua "expressão geral" o enunciado "A = B". Mas, se assim o é, o juízo sintético somente ratifica que o mundo da experiência detém uma realidade anormal, ilógica, que não condiz com o princípio da identidade. Reformulando o problema fundamental de Kant, Spir não se pergunta "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?", mas simplesmente "como é possível de modo geral a síntese?"[150]. A pergunta de fundo permanece sendo como a realidade do mundo da experiência, essencialmente contraditória, pode *ser*. O juízo sintético fornece, assim, um conhecimento dessa natureza errante do mundo da experiência.

Contra esse raciocínio de Spir, Nietzsche dirá que o problema não está no conteúdo fornecido pelos juízos sintéticos, mas em sua própria estrutura denotativa. Os juízos sintéticos não denotam o caráter anômalo do vir-a-ser, pois a anomalia é constitutiva da sua própria estrutura. Desse modo, Nietzsche retoma e reformula a posição de Spir.

> A essência da definição: o lápis é um corpo mais alongado e assim por diante. A é B. O que é alongado é, aqui, simultaneamente, colorido. As propriedades contêm somente relações. Um corpo determinado é aproximadamente muitas relações. Relações não podem ser jamais a essência, mas somente consequências da essência. O juízo sintético descreve uma coisa pelas suas *consequências, i.e., essência e consequência são identificadas, i.e., uma metonímia*[151].

150 SPIR, Afrikan. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869, p. 14.

151 *Fragmento póstumo* 19 [242] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.495.

Com o auxílio de Gustav Gerber, Nietzsche encontra recursos para desmantelar o argumento de Spir[152]. Baseando-se na teoria da linguagem gerberiana em que os tropos não são acessórios, mas a própria essência da linguagem, o filósofo tenciona mostrar que o juízo sintético não passa de metonímia, não descrevendo, portanto, nenhuma propriedade dos objetos. O caráter alongado do lápis, por exemplo, é uma consequência que, por metonímia, ou por substituição, toma o lugar da essência; o efeito se torna causa, o que explicita um terrível erro lógico, que está na base de todo raciocínio metafísico. Em suma, os juízos sintéticos não nos dão conhecimento, não sendo, assim, um testemunho da realidade anormal, mas somente de uma formulação linguística ilógica.

O caráter derivado da lei do pensamento

Nietzsche também questiona a carga ontológica que Spir imprime à lei do pensamento, o princípio de identidade, visando a descartar a discussão sobre o valor do mundo do vir-a-ser. Essa confrontação ocorre em parágrafos cardinais do capítulo "Das coisas primeiras e últimas" do primeiro volume de *Humano, demasiado Humano*[153]. Ali, o filósofo dialoga com Spir, denominando-o de o "lógico rigoroso" e "eminente"[154].

Primeiramente, Nietzsche julga que Spir traz grandes contribuições para a campanha contra a metafísica quando desvenda os embaraços dos metafísicos com a lógica. No § 16 de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche ataca os metafísicos que pretendem percorrer o caminho dos fenômenos para a coisa em si, sendo Schopenhauer um representante exemplar[155]. Como se sabe, Schopenhauer propõe uma

[152] Sobre a presença de Gerber nesse episódio, cf. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 261.

[153] D'Iorio chama a atenção que o debate com Spir será retomado no § 131 de *Humano, demasiado Humano*. Cf. D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 275-276. Como se trata de uma discussão mais ligada à axiologia e estética, não a incluí no corpo do texto.

[154] Numa carta ao seu editor, Nietzsche revela que o nome do lógico por ele estimado é Spir. Cf. Carta a Ernst Schmeitzner do dia 22 de novembro de 1879, KSAB 5.466.

[155] Nietzsche suprime o nome de Schopenhauer no § 16 de *Humano, demasiado Humano*, onde essa discussão ocorre. Contudo, nas anotações preparatórias para esse

metafísica imanente com o intuito de não lesar o criticismo kantiano; movido pelo desejo de contornar a defeituosa dedução kantiana da coisa em si pela lei da causalidade, Schopenhauer promove uma metafísica que "não sobrevoa a experiência"[156]. Trata-se de uma metafísica imanente que não toma a coisa em si como aquilo que independe do fenômeno, mas que aparece nele. A solução do enigma do mundo só pode ser dada, portanto, pela experiência — nomeadamente, a experiência imediata do próprio corpo —, o que faz que Schopenhauer se mantenha fiel à recomendação kantiana no concernente às limitações do conhecimento e ainda corrija a crença de seu mestre de que a metafísica supõe necessariamente o que está fora da experiência. Mas "lógicos rigorosos contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de sorte que, no fenômeno, precisamente a coisa em si não aparece, e toda a conclusão a partir daquele deve ser rejeitada"[157]. Nietzsche está convocando aqui o argumento de Spir, que, aliás, usa justamente Schopenhauer como um caso paradigmático. Vimos que, para Spir, é contraditório tomar o incondicionado enquanto razão suficiente do condicionado, sendo aquele menos causa do que norma do mundo da experiência. A esse raciocínio, Nietzsche concede assentimento[158]. Contudo, esse assentimento não se estende ao desejo de Spir em resguardar, com essa objeção, a ciência do incondicionado. Nietzsche não quer colocar em evidência os manuseios contraditórios de conceitos fundamentais na esperança de uma reforma da metafísica. Seu intuito é bem outro: apontar as inconsequências dos metafísicos no trato com conceitos vazios. O tom da crítica é notadamente semelhante aos primeiros neokantianos, como Liebmann, que assinalam a coisa em si, ou o incondicionado, como um equívoco da razão[159]. A real meditação não

parágrafo, Nietzsche faz referência direta ao seu antigo mestre. Cf. *Fragmento póstumo* 23 [15] do final de 1876/verão de 1877, KSA 8.447-448.

[156] SCHOPENHAUER, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung, in *Sämtliche Werke* I. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1986, p. 578.

[157] *Humano, demasiado Humano* § 16, KSA 2.36.

[158] No seu exemplar de *Denken und Wirklichkeit*, Nietzsche elogia esse ataque de Spir, endereçando-lhe o adjetivo *Gut*.

[159] "Talvez reconheçamos então que a coisa em si é merecedora de uma gargalhada homérica: que ela, que *parecia* ser tanto, até tudo, na verdade está vazia, vazia de significado" (*Humano, demasiado Humano* § 16, KSA 2.38).

deve, assim, ser realizada em torno do porquê de o mundo do vir-a-ser resistir às categorias fundamentais, mas como enfraquecer os hábitos que nos impedem de enxergar que esses conceitos vieram a ser, que eles estão inseridos numa "*história da gênese do pensamento*", que eles são "erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos"[160]. Se se traçasse essa história da gênese do pensamento, Spir, o lógico eminente, seria obrigado a concordar que sua lei originária, o princípio de identidade, nada tem de originária.

> Também essa lei, aí denominada "originária", veio a ser — um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações veem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tomarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, i.e., uma única relação com tal organismo[161].

Nietzsche subtrai todo índice ontológico conferido por Spir ao princípio de identidade, tomando-o não mais como uma chave para o outro mundo, incondicionado, que cauciona a moralidade e religiosidade, mas como um erro herdado que deve ser explicado à luz da história natural.

A superação da antinomia fundamental

Nietzsche reabre sua disputa com Spir no verão de 1881. Em continuidade com o desvelamento do caráter não originário do princípio de identidade, o filósofo tenciona agora solucionar a antinomia fundamental de Spir. Esse episódio está concentrado principalmente num póstumo do período. Nele, o filósofo retoma um trecho de *Denken und Wirklichkeit*, no qual Spir aponta que o mundo da experiência exige ser explicado, mas com uma explicação que não pode ser dada pela essência verdadeira das coisas, donde a antinomia: o mundo necessita ser explicado e não pode ser explicado[162]. Em face dessa equação, Nietzsche propõe novamente uma inversão.

> Eis como eu soluciono (a antinomia): a verdadeira essência das coisas é uma *fabulação* (*Erdichtung*) do ser que representa, sem a qual ele nada pode representar. Esses elementos na realidade (*Wirklichkeit*) dada, estranhos à "essência verdadeira" fabulada, são propriedades do ser, não são acrescentados. Mas também o ser representante, cuja existência está vinculada à fé errônea, precisa ter surgido quando, diferentemente, aquelas propriedades (a mudança, a relatividade) são próprias ao *esse*: da mesma maneira, representação e crença precisam surgir da autoidentidade e da permanência — penso que tudo que é orgânico pressupõe a permanência[163].

Essa passagem só pode ser corretamente compreendida quando lida à luz da virada realista de 1873. A sua tese é que não é a realidade do vir-a-ser que é estranha à lógica, mas o inverso: a lógica é que é estranha à realidade. Como Nietzsche dirá num parágrafo de *Humano, demasiado Humano*, possivelmente ainda no contexto da discussão com Spir, "a *lógica* baseia-se em pressupostos que não têm correspondência com o mundo real (*wirklichen Welt*), por exemplo o pressuposto da igualdade das coisas, a identidade da mesma coisa em diferentes pontos do tempo"[164]. Assim, esse mundo não carece de realidade, e suas qualidades só parecem estranhas quando cotejadas com a categoria do incondicionado. Não se trata da realidade bastarda ou intermediária ou anormal de Spir, mas a única realidade de fato, o que dissolve a antinomia (que pressupõe o dualismo). O conceito de incondicionado não assinala outro mundo, mas somente a necessidade do vivente de desenvolver recursos para sobreviver num mundo permeado pela fugacidade.

---

160 *Humano, demasiado Humano* § 16, KSA 2.37.

161 *Humano, demasiado Humano* § 18, KSA 2.39.

162 Cf. SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* II. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 379-380.

163 *Fragmento póstumo* 11 [329] da primavera/outono de 1881, KSA 9.569.

164 *Humano, demasiado Humano* § 11, KSA 2.31.

O combate às certezas imediatas

A polêmica com Spir ganha um novo e derradeiro capítulo em meados de 1885, época em que Nietzsche retoma as considerações epistemológicas de 1881[165]. Nesse momento, seu objetivo é atacar o conceito de certeza imediata, expondo-o como inconsequente. Com esse ataque, Nietzsche depõe não só um dos elementos substanciais do programa filosófico de Spir, mas de toda uma tradição, pós-cartesiana e simpática ao idealismo alemão, que inclui Gustav Teichmüller[166] e Paul Widemann[167], outros importantes interlocutores do filósofo no contexto dessa problemática.

Como vimos, Spir recorre à certeza imediata para daí extrair consequências ontológicas: é por meio da certeza imediata do prin-

[165] "Nesse período, Nietzsche relê também o caderno que contém as reflexões gnoseológicas do verão de 1881 (M III 1)" (D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 283).

[166] Teichmüller lecionava filosofia na Universidade da Basileia na época em que Nietzsche lá estava, mas nada indica que eles tenham estabelecido uma relação de proximidade. Ainda que, quando jovem, Nietzsche tenha demonstrado curiosidade pelo trabalho de Teichmüller sobre a estética de Aristóteles, o verdadeiro interesse por esse filósofo é despertado em 1881, indiretamente através de uma resenha que Caspari faz de *Darwinismus und Philosophie* (1877). No início de 1883, Nietzsche lê *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, cujo impacto é bastante visível na obra publicada de 1885. Teichmüller conhecia o trabalho de Nietzsche, mas considera seu projeto filosófico duvidoso, tal como se pode constatar em algumas cartas escritas entre 1873 e 1874. Cf. SMALL, Robin. "Teichmüller and Perspective", in *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 41-43. SCHWENKE, Heiner. *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe Verlag, 2006, p. 257-259.

[167] É comum tomar o ataque de Nietzsche a certezas imediatas como um resultado de seu diálogo com Spir e Teichmüller. Cf. HOCKS, Erich. op. cit., p. 68-69. DICKOPP, Karl-Heinz. op. cit., p. 52. Mais recentemente chamou-se a atenção para o nome de Widemann. Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context*. Chicago, University of Illinois Press, 2008, p. 72 e 178. Widemann era um amigo de Peter Gast que se tornou um grande admirador de Nietzsche, frequentando suas aulas na Basileia. Cf. "Paul Heinrich Widemann", in GILMAN, Sander (ed.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*, translation David Parent. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 60-63. Nietzsche lê a obra de Widemann, *Erkennen und Sein*, em 1885. O exemplar encontra-se à disposição na biblioteca Anna Amalia, em Weimar, e apresenta vestígios de leitura. Desconheço trabalhos dedicados à relação entre Nietzsche e Widemann, ainda que alguns estudiosos façam referência ao episódio em que Nietzsche se posiciona sobre o tema do espaço em Widemann no contexto das provas científicas do eterno retorno do mesmo.

cípio de identidade que se chega ao incondicionado. Dessa forma, Spir se alia a um ramo da filosofia que pretende romper com as contradições do idealismo subjetivista para recuperar a legitimidade do absoluto. Sabemos que, com Kant, a intuição intelectual, imediata, é banida — tratar-se-ia de um conceito teológico —, restando unicamente as intuições referidas ao sensível. No entanto, seus direitos são revistos pelo idealismo alemão, principalmente Schelling, quando se indica a diferença entre o eu absoluto e a consciência de si, sendo o primeiro um dado imediato que nos revela a única certeza metafísica[168]. A vantagem dessa posição é oferecer uma saída para o círculo vicioso do idealismo subjetivista. Nesse ponto, é elucidativo o que é dito por Widemann. Segundo esse autor, se nos mantemos no idealismo de Kant e Schopenhauer, que não enxergam a distinção entre o eu e a consciência de si e veem tudo como representação, somos levados ao seguinte círculo vicioso: se tudo é representação e a representação pertence ao eu, que é representação, então não represento nada[169]. O problema está em ignorar o ponto de partida seguro, imediato, do cartesianismo, fazendo do eu um objeto do conhecimento. Mas, uma vez desvendada essa inconsequência em confundir conhecido e conhecedor, vê-se que o eu, dado imediatamente, não é um objeto conhecido e sequer, a rigor, um conhecimento. Para Teichmüller, o conhecimento em geral, semiótico, é necessariamente mediato, fazendo que o conhecimento imediato deva ser não exatamente um conhecer, mas um saber (*Wissen*)[170]. Assim, essa classe muito específica de conhecimento faz que seja plausível considerar uma retomada do absoluto, seja pelo eu enquanto o ser de Teichmüller, ou o incondicionado de Spir.

Para Nietzsche, por outro lado, a certeza imediata é, necessariamente, uma *contradictio in adjecto*.

> Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir "certezas imediatas"; por exemplo, "eu penso", ou, como era

[168] Cf. TILLIETTE, Xavier. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 13-70.

[169] Cf. WIDEMANN, Paul Heinrich. *Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen*. Karlsruhe/Leipzig: H. Reuther, 1885, p. 1-10.

[170] Cf. SCHWENKE, Heiner. op. cit., p. 181-184.

superstição de Schopenhauer, "eu quero": como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como "coisa em si", e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que "certeza imediata", assim como "conhecimento absoluto" e "coisa em si", envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras![171]

Nietzsche desmembra a certeza imediata, contestando sua aspiração tanto à certeza quanto à imediatidade. No que diz respeito a este último aspecto, o problema está ligado ao feitiço da gramática que nos impede de enxergar que estamos sempre lidando com consequências e não com princípios. Há um processo originário que antecede o enunciado da assim chamada certeza imediata, cuja formulação ocorre, forçosamente, em retrospectiva, i.e., após um juízo comparativo. Quando se diz, por exemplo, *cogito, ergo sum*, há um saber anterior que torna essa formulação possível. Nietzsche lembra, num póstumo, da objeção de Gassendi a Descartes, resgatada por Teichmüller: a proposição particular *cogito, ergo sum* supõe a proposição geral "*Tout ce qui pense existe*"[172]. Esse raciocínio é valioso na medida em que indica o caráter necessariamente tardio do pensamento em relação ao conceito de ser — motivo pelo qual Teichmüller afirma que "Descartes não possui um conceito de ser"[173]. Para Nietzsche, contudo, isso não faz que outro conceito (o ser, o eu, o isso) possa vir a ter mais direitos e ocupar o posto da certeza imediata. Antes de eleger algum candidato para essa certeza, é preciso saber o que ela é por negação; por exemplo, que o pensar não é um sentir ou um querer. Logo, o que se tem por imediato é, na verdade, mediato, o resultado de um juízo. Assim, o que é disposto numa máxima que reivindica ser uma certeza imediata não pode ser verdadeiramente uma certeza, mas uma hipótese ou uma crença; quando se diz *eu penso* ou *isso pensa*, estamos lidando com hipóteses. Mesmo o "'isso' contém uma *interpretação* (*Auslegung*) do processo" que "não é parte do processo mesmo"[174]. Poderíamos, assim, recolocar o enunciado cartesiano da seguinte forma: "acreditou-se em algo, logo, acreditou-se em algo"[175].

[171] *Para além de Bem e Mal* § 16, KSA 5.29.

[172] Cf. TEICHMÜLLER, Gustav. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1882, p. 40. A referência a esse trecho está contida no seguinte póstumo: *Fragmento póstumo* 40 [24] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.640.

[173] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 6.

Com a dissolução das certezas imediatas, Nietzsche frustra a esperança dos "lógicos fanáticos", como Spir, que alegam encontrar no "pensamento o caminho para o 'ser', para o 'incondicionado'"[176]. Esses conceitos são acrescentados ao fim do processo, não sendo nada além de "ficções reguladoras" extraídas de uma "*interpretação errada da experiência*"[177]. Esses lógicos são alimentados ainda pelos "anseios bem devotos" que fizeram Schelling declarar ter descoberto uma "faculdade para o 'suprassensível'" que "batizou de intuição intelectual"[178]. Mas uma das premissas fundamentais da intuição intelectual, a imediatidade, é inconcebível, e as certezas que dizem descobrir, ficções inseridas aleatoriamente.

Prevalece, enfim, para Nietzsche, a convicção de que a única realidade existente é a do vir-a-ser. "Dá-se somente a realidade (*Realität*) do vir-a-ser como *única* realidade" e, assim, se "interdita todo caminho secreto que leva a mundos por detrás e falsas divindades"[179]. Qualquer hipótese contrária, metafísica, não deve ser acolhida dentro de um horizonte de disputas verdadeiramente teóricas — dado que outra realidade é indemonstrável — e tampouco tolerado, com efeito, no universo da *Begriffsdichtung* langiana[180]. Conforme Nietzsche se

[174] *Para além de Bem e Mal* § 17, KSA 5.31.

[175] *Fragmento póstumo* 40 [23] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.640.

[176] *Fragmento póstumo* 40 [25] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.641.

[177] *Fragmento póstumo* 40 [12] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.633.

[178] *Para além de Bem e Mal* § 11, KSA 5.25.

[179] *Fragmento póstumo* 11 [99] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.48.

[180] Numa das poucas ocorrências de Lange na década de 1880, Nietzsche confronta uma passagem extraída do capítulo que conclui *Geschichte des Materialismus*, o "Standpunkt des Ideals", desmascarando o desejo que Lange detecta nos homens de uma "*realidade absolutamente firme, independente de nós*", o desejo em sobrepor o ideal ao real — fundamental para o futuro da moral e da religião após a irrupção da filosofia crítica — como nada além de um "instinto *amedrontado*" que representa o "ponto de vista dos escravos" (*Fragmento póstumo* 25 [318] da primavera de 1884, KSA 11.94).

convence da realidade do vir-a-ser como a única realidade, ele abandona também a tese de Lange, que tanto explorou na juventude, da necessidade do consolo metafísico; dita necessidade deve ser tratada, doravante, unicamente como um desvio patológico que faz parte do campo de investigação do genealogista.

Diante desse panorama, enfim, faz-se mister empreender uma remontagem anti-idealista do encaminhamento epistemológico. Como veremos no próximo capítulo, Nietzsche encontrará subsídios para tanto junto ao sensualismo.

CAPÍTULO 2

Do sensualismo ao realismo

SEÇÃO I
Resgate e reformulação do heraclitismo

Após 1873, Nietzsche chega através do problema do tempo não só a um realismo, mas também a uma concepção de realidade que tem no tempo ou no vir-a-ser sua única propriedade; o tempo é o único conceito que sobrevive à inspeção crítica, ao contrário da matéria e do espaço, produtos subjetivos. "O espaço é, como a matéria, uma forma subjetiva. O tempo, não."[1] Com isso, dá-se início a uma grande transformação estrutural da sua filosofia. O anúncio público dessa transformação é feito pela primeira vez na *Segunda Consideração Extemporânea*, quando Nietzsche, de forma categórica, revela:

> A doutrina do vir-a-ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, de todos os tipos e de todas as espécies, da ausência de toda cardinal diferença entre homem e animal — doutrinas que tomo por verdadeiras, ainda que mortíferas[2].

Mesmo que essa revelação não reverbere imediatamente — esse é um momento em que os escritos publicados de Nietzsche estão, paradoxalmente, envoltos pela atmosfera do anti-historicismo que favorece a causa de Bayreuth[3] —, ele será retomado de maneira lapidar

---

[1] *Fragmento póstumo* 1 [3] de julho/agosto de 1882, KSA 10.9.

[2] *Segunda Consideração Extemporânea* § 9, KSA 1.319.

[3] É em consonância com o anti-historicismo de Wagner e Schopenhauer que devemos compreender as primeiras obras publicadas de Nietzsche, mais particularmente suas posições sobre história na segunda das *Considerações Extemporâneas*. Nessa obra, prevalece a tese de que o excesso de sentido histórico é um veneno para a cultura, devendo ser mantido unicamente de forma controlada, a serviço da vida ou das forças não históricas — daí a introdução dos três tipos de história. Assim, é possível afirmar que os efeitos da virada realista de 1873 serão perceptíveis nas obras publicadas somente a partir de 1878, com o lançamento de *Humano, demasiado Humano*, momento em que Nietzsche divulga que sua anterior visão da história foi em grande parte abandonada. A esse respeito, destaco um revelador artigo de Brobjer. O estudioso mostra, de forma convincente, que a supervalorização por parte dos pesquisadores da segunda das *Extemporâneas* — como se ela contivesse a posição definitiva de Nietzsche sobre a história — é injustificável, pois, além de o Nietzsche tardio sempre ter dado muito pouco valor a essa obra, ele também vai conferir, a partir de *Humano, demasiado Humano*, uma positividade ao sentido histórico, que, se não liquida, seguramente passa a coexistir com o caráter crítico que predomina naquele trabalho de juventude. Cf. BROBJER, Thomas. "Nietzsche's

no início de *Humano, demasiado Humano*, quando Nietzsche diz que a nova filosofia — que é também a *sua* nova filosofia — é a *filosofia histórica*. Trata-se — tal como o filósofo indicará de maneira mais evidente na versão reformulada desse trecho em 1888 — de uma "verdadeira (*eigentliche*) filosofia do vir-a-ser", que não crê num "em-si" e tampouco nos conceitos de "ser" e "fenômeno" (*Erscheinung*)[4], donde se seguem, pelo menos, três importantes diretrizes que preenchem sua agenda filosófica até 1889.

a. A primeira é psicológica e afeta a figura do próprio filósofo. Para que a filosofia histórica se desenvolva, é preciso que o filósofo passe por um procedimento terapêutico visando ao refreamento de sua tendência à desistoricização — a sua "falta de sentido histórico, seu ódio à representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo"[5]. Ele deve reeducar-se emocional e intelectualmente para aprender a lidar com o perecimento, a morte e, no limite, com o tempo, ou o *foi assim*, de uma nova forma, livre e afirmativa. Mediante a correção desse "defeito hereditário de todos os filósofos", a saber, a "falta de sentido histórico", ele será capaz de aceitar que "tudo veio a ser", e que não existem "*fatos eternos*" ou "verdades absolutas"[6]; ele deve convencer-se de que nenhum domínio da natureza, e mesmo das humanidades, está imune à transitoriedade, como,

---

View of the Value of Historical Studies and Methods", in *Journal of History of Ideas*, 65, 2, 2004, p. 301-322. Ainda sobre a incompatibilidade entre essas duas visões da história em Nietzsche, cf. HOCKS, Erich. op. cit., p. 26-27. Foi ignorando essa vigorosa guinada ao historicismo que muitos elegeram Nietzsche como uma das fontes da chamada crise do historicismo do século XX. Cf. BEISER, Frederick. *The German Historicist Tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011, p. 24.

[4] *Kommentar zu Band 1-3*, KSA 14.119. O comprometimento de Nietzsche em divulgar o realismo do vir-a-ser ganha tenacidade no período em que compõe *Humano, demasiado humano*, possivelmente encorajado pelo encontro com Paul Rée. Malwida von Meysenbug, relatando uma conversa que teve com Nietzsche nessa época durante um passeio, destaca que seu amigo, sob a influência de Rée, defende que o "mundo enquanto eternamente em vir-a-ser e mutável" contradiz os eleatas quando estes elegem o ser imutável enquanto "única causa e verdadeira realidade" (MEYSENBUG, Malwida von. *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den "Memoiren einer Idealistin"*. Berlin/Leipzig: Schuster & Loeffler, 1903, p. 60).

[5] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 1, KSA 6.74.

[6] *Humano, demasiado Humano* § 2, KSA 2.24-25.

por exemplo, os campos da moralidade e das artes[7], e que sequer o homem, ou mesmo o indivíduo, permanece[8].

b. A segunda é metodológico-crítica ou somente genealógica. Uma vez curado de seus desejos niilistas, aprendendo a reconhecer o valor do vir-a-ser, o novo filósofo deve abandonar os antigos procedimentos abstratos da tradição filosófica (dialético-dedutivos) e, com o auxílio das ciências históricas e das ciências naturais, oferecer um inventário crítico dos assim chamados "conceitos eternos" — como o "ser", a "substância", o "incondicionado", "identidade", "coisa" —, mostrando não só que eles "*vieram a ser*"[9] — um nominalismo, comum aos proponentes do historicismo —, mas que eles devem também ser submetidos a um exame axiológico.

c. Por fim, o anúncio sugere que o vir-a-ser deve ele mesmo se tornar um objeto da nova filosofia.

> A filosofia, tal como ainda considero válida, enquanto a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever, de algum modo, o vir-a-ser heraclítico e abreviá-lo em signos (por assim dizer, *traduzir* e mumificar numa espécie de ser aparente)[10].

Esse trecho explicita que a filosofia histórica não deve se ocupar somente com as consequências que se seguem da primazia do vir-a-ser no real, mas o vir-a-ser mesmo deve ser tematizável, ainda que através de recursos imperfeitos. Trata-se da "questão fundamental" que passa a guiar a filosofia de Nietzsche, aquela que satisfaz sua "teoria da realidade"[11]. Com isso, começam a emergir os primeiros

7 "Tudo sobre o âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está num fluxo" (*Humano, demasiado Humano* § 107, KSA 2.105). "Mas na obra do artista não se pode notar como ela *veio a ser*; essa é a vantagem dela, pois, quando se pode presenciar o vir-a-ser, fica-se ligeiramente arrefecido" (*Humano, demasiado Humano* § 162. KSA 2.152).

8 "O homem como um todo veio a ser e é mutável, e mesmo um único homem não é fixo ou permanente" (*Humano, demasiado Humano* § 222, KSA 2.185). "As transições contínuas não nos permitem falar em 'indivíduos'" (*Fragmento póstumo* 36 [23] de junho/julho de 1885, KSA 11.561).

9 *Fragmento póstumo* 38 [14] de junho/julho de 1885, KSA 11.613.

10 *Fragmento póstumo* 36 [27] de junho/julho de 1885, KSA 11.562.

11 Usando as palavras de Gerhardt e Richardson: "A questão filosófica fundamental de Nietzsche é a possibilidade de pensar o *vir-a-ser*" (GERHARDT, Volker. *Vom Willen zur*

vestígios do lado propositivo da filosofia nietzschiana nos períodos médio e tardio que, em grande medida, é desenvolvido enquanto um resgate do heraclitismo.

Numa passagem bastante citada de *Ecce Homo*, Nietzsche se avizinha de Heráclito, com quem se sente "mais cálido e bem disposto do que em qualquer outro lugar"[12], uma relação de empatia documentada desde bastante cedo. Ludwing von Scheffer, um aluno de Nietzsche, descrevendo o comportamento do seu professor nas aulas sobre os pré-platônicos, destaca o entusiasmo que transparecia quando Nietzsche se reportava a Heráclito; nesse momento, diz Scheffer, sua voz era tomada por um "suave tremor, expressando o interesse mais íntimo no seu objeto"[13]. O que inspira essa proximidade e admiração é, em grande parte, o realismo heraclítico do vir-a-ser ou o *tudo flui* (*panta rhei*). Para Nietzsche, elementos desse realismo mobilista não deixaram de ser apregoados por outros pensadores como, por exemplo, Demócrito; Demócrito parte da "*realidade do movimento*", da "crença incondicional no movimento", de um movimento que "pressupõe um oposto", o que o deixa "em acordo com Heráclito"[14]. No entanto, na medida em que Demócrito é também complacente com o eleatismo, assumindo, como Parmênides, que o "*on* deve ser homogêneo em cada ponto"[15], sua visão de mundo termina por revelar-se infrutífera. Em outras palavras, qualquer tipo de transigência com o eleatismo — o que inclui o atomismo de Demócrito, o platonismo e o aristotelismo, para ficarmos somente com os antigos — é condenável na medida em que não faz jus ao realismo que deve ter no tempo *toda* a sua razão de ser. É isso o que garante a Heráclito um papel singular. Tomando o lado de Heráclito — na verdade, mais de notórios *heraclitianos* como Crátilo, esses sim radicais opositores

Macht. Anthropologie und Metahysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, p. 294); "a teoria do vir-a-ser é uma teoria sobre a realidade" (RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 74).

12 *Ecce Homo*, "O nascimento da tragédia", § 3, KSA 6.313.

13 "Ludwing von Scheffer", in GILMAN, Sander (ed.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*. Trad. David Parent. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 73.

14 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.334.

15 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.332.

de Parmênides que se interessam unicamente pelo tema do vir-a-ser posto por Heráclito, em detrimento do *logos* e da harmonia dos contrários, reformulando-o numa versão radical em que não se entra sequer uma vez no mesmo rio[16] —, Nietzsche vislumbra uma inversão completa da estrutura que confere suporte ao eleatismo em todas as suas formas ao definir o duradouro como uma ficção e o efêmero como o *verdadeiro* e *factível*. "Se tudo flui, então a efemeridade é uma qualidade (a 'verdade'), e a durabilidade e a perenidade (*Unvergänglichkeit*), uma mera aparência"[17]; "o fato é o fluxo eterno"[18].

Os sentidos enquanto veículo de conhecimento

Essa relação, todavia, deve ser mais bem delineada e, com efeito, nuançada em alguns aspectos. Um dos aspectos que definitivamente requerem um tratamento mais cauteloso está vinculado ao *método* heraclítico. Para Nietzsche, o caminho que guia Heráclito ao seu realismo do vir-a-ser passa por uma suspeita ou somente uma desqualificação dos sentidos. Dita hipótese já se faz presente em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, quando o método heraclítico é apresentado em consonância com o idealismo transcendental de Schopenhauer. Heráclito busca uma via para o mundo do vir-a-ser paralela às abstrações, o que o leva a um intuicionismo que engloba a experiência, cujas condições, contudo, devem ser buscadas no domínio das intuições puras do espaço e tempo; é somente pela apercepção do tempo "desligado de toda a experiência"[19] que se poderia compreender o caráter relativo do real. Assim, as representações intuitivas em Heráclito seriam ambíguas, abrangendo as intuições da experiência, mas também, e primordialmente, intuições puras ou *a priori*[20].

[16] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998, p. 191.

[17] *Fragmento póstumo* 11 [98] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.46.

[18] *Fragmento póstumo* 4 [35] do verão de 1880, KSA 9.108.

[19] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 5, KSA 1.823-824.

[20] Segundo D'Iorio, essa aproximação entre as teorias do tempo de Heráclito e Schopenhauer é uma consequência do desejo de Nietzsche de compor uma obra que estivesse ao alcance das capacidades de Wagner. Disso se segue uma exposição contraditória de Heráclito, uma vez que traduzir a visão de mundo heraclítica pelo filtro de Schopenhauer "conduz não a uma negação da permanência, mas à negação do vir-a-ser" (D'IORIO, Paolo. "La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique", in *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L'éclat, 1994, p. 32). Particularmente nesse ponto D'Iorio pode ter alguma razão, dado o caráter esdrúxulo da aproximação proposta por Nietzsche. Ainda sobre os problemas dessa ligação estabelecida por Nietzsche entre Heráclito e Schopenhauer, cf. DEL NEGRO, Walter. *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923, p. 94.

Essa imagem de Heráclito enquanto um filósofo desconfiado dos sentidos é reiterada e, finalmente, problematizada num importante aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*. Nietzsche indica, agora de maneira mais enfática, que Heráclito teria rejeitado, na esteira da tradição filosófica, os testemunhos dos sentidos. Por certo essa decisão é desencadeada por motivos completamente distintos: enquanto os outros filósofos rejeitam os sentidos por eles mostrarem "multiplicidade e mudança", Heráclito os condena por apresentarem vestígios de "duração e unidade"[21]. Mas o traço distintivo da resistência heraclítica aos sentidos não muda o fato de o resultado ser tão contestável quanto no caso dos eleatas, pois, para Nietzsche, *os sentidos não mentem de modo algum*. Temos aí mais um capítulo do projeto de inversão radical do eleatismo e, com efeito, de todas as tradicionais teorias da verdade que derivam daí[22]. Segundo Brochard — cuja obra fundamental *O ceticismo grego* confere muito provavelmente um apoio significativo ao trecho discutido[23] —, no período em que a teoria eleata do ser

[21] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 2, KSA 6.75.

[22] Segundo Granier, a verdade que Nietzsche espera extrair dos sentidos leva-nos a "renunciar à definição tradicional do 'verdadeiro'" — como a cartesiana —, pois faz que o que por tanto tempo se teve por "engano" não seja mais um "signo de déficit ontológico, mas uma determinação *muito positiva do ser*" (GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 351-352).

[23] Tal como já defendi em outra ocasião, "ao que tudo indica, Nietzsche segue o caminho aberto por Sexto Empírico, que na sua interpretação de Heráclito (*Adversus Mathematicos*) opõe lógos e sentidos. Porém, essa apreciação é discutível. Em sua obra dedicada a Heráclito, Kostas Axelos recusa categoricamente essa via de interpretação, primeiro argumentando que os Fragmentos 46 e 107, que sustentam essa tese, não podem ser lidos separadamente dos demais, e segundo que seria um terrível equívoco atribuir ao pensamento heraclítico qualquer espécie de dualismo" (NASSER, Eduardo. "A crítica da concepção de substância em Nietzsche", in *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008, p. 98). Cf. também: AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005, p. 65-66. Poderia ser acrescentado que a via de acesso a essa interpretação foi muito possivelmente mediada por Victor Brochard e sua célebre obra *O ceticismo grego*, que Nietzsche consulta

marca uma "data fundamental", fazendo que todos os seus sucessores busquem seu aperfeiçoamento, uma saliente característica era assumir que os "sentidos não nos dão a conhecer a verdade" e que quem a descobre é "somente a razão"[24]. Nietzsche posiciona-se no outro extremo do ceticismo em relação aos sentidos. Diz ele: "na medida em que os sentidos mostram o vir-a-ser, o evanescer, a mudança, eles não mentem". A falsificação dos sentidos, que nos faz acreditar na "mentira da unidade, mentira da coisidade, da substância, da duração"[25], é um processo posterior, impulsionado pela "razão", que se sobrepõe aos testemunhos dos sentidos. O ceticismo parcial dos antigos é mantido, mas estando na razão, e não nos sentidos, a causa para se impor a ignorância sobre o caráter próprio do real.

Nietzsche confere consentimento à eleição dos sentidos como um ponto de partida basilar, opondo-se com veemência, em paralelo, a todo tipo de idealismo. Eis uma posição que, longe de espelhar uma decisão repentina, restrita a um pequeno capítulo de seu pensamento, praticamente define seu rumo epistêmico após a virada realista. Como podemos ler em trechos precedentes, em inequívoca conformidade com o parágrafo examinado: "Houve tempos em que os filósofos temeram os sentidos: teríamos nós talvez desaprendido demais esse temor? Hoje somos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro na filosofia"[26]; "toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência da verdade vem primeiro dos sentidos"[27]. Com isso, Nietzsche repete um tipo de decisão análoga a famosas inversões do platonismo, como a praticada pelos materialistas da antiguidade — pode-se pensar em Epicuro —, que, ao fazerem da sensação a mais segura fonte de verdade, imputam à razão a causa de todo engano.

com grande interesse em 1888. Ao tratar de Heráclito, Brochard usa como fonte, entre outros, Sexto Empírico, fazendo a seguinte afirmação, que em muito se assemelha com a de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: "Parmênides recusava o testemunho dos sentidos porque eles nos mostram a multiplicidade e a mudança; Heráclito, porque nos representam as coisas como possuindo unidade e duração" (BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 24). Ainda sobre a obra de Brochard, cabe assinalar que, muito embora a cópia original de Nietzsche tenha se perdido, é possível reconstruir com detalhes os trechos do livro com que ele mais se ocupou. Cf. BUSELLATO, Stefano. *Nietzsche e lo scetticismo*. Macerata: Edizioni università di macerata, 2012, p. 262.

[24] BROCHARD, Victor. op. cit., p. 25.

[25] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 2, KSA 6.75.

[26] *A gaia Ciência* § 372, KSA 3.623.

[27] *Para além de Bem e Mal* § 134, KSA 5.96.

A polêmica com Heráclito é especialmente valiosa por colocar em evidência que a transformação do vir-a-ser em objeto primordial da filosofia histórica requer uma nova perspectiva epistêmica. Esse assentimento aos sentidos pode ser entendido, em primeiro lugar, como uma forma de sobrepujar a preeminência metodológica do psicologismo, bem como do imediatismo. Como vimos no capítulo anterior, o exame interno dos fenômenos psíquicos revela a existência da realidade extramental do tempo e da mudança, que define o real enquanto tal. Prevalece, nesse momento em particular, uma pronunciada influência do cartesianismo de Spir, e a sua busca por certezas nos fatos da consciência, e isso apesar de Nietzsche rejeitar o outro aspecto da certeza de Spir, o princípio de identidade ou o incondicionado. Contudo, conforme a filosofia nietzschiana evolui, ela vai se tornando cada vez menos indulgente com o *mundo interior* e, assim, com qualquer tipo de derivação do ponto de partida de Descartes[28]; entre a *fenomenologia* do mundo interior e exterior, é mais vantajoso ficar com o último. "A *consciência*, desenvolvida tardiamente, miseravelmente, para fins exteriores" está sujeita aos "maiores erros", enquanto o "fenômeno (*Phänomen*) do mundo *sensível*" é "cem vezes mais diverso, sutil e preciso para ser observado"[29]. "Com efeito, deve-se apreender o mundo interior enquanto consequência de "estados **corporais**", de tal modo que mesmo nossos "sentimentos (*Gefühle*)" estão localizados no "*mundo exterior*"[30]. Mediante essa prevalência da exterioridade, torna-se imperioso aprovar o caminho das *Naturwissenschaften*, em detrimento das *Geisteswissenschaften*, como o caminho mais frutífero[31].

[28] Como bem mostra Dickopp, Nietzsche segue com alguma fidelidade o cartesianismo de Spir até escritos póstumos de 1881. Porém, após alguns anos, na época de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche muda de posição, rejeitando qualquer privilégio de uma observação da consciência. Cf. DICKOPP, Karl-Heinz. op. cit., p. 58. No último capítulo deste trabalho pretendo realizar um exame desses póstumos mencionados por Dickopp.

[29] *Fragmento póstumo* 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.294.

[30] *Fragmento póstumo* 9 [41] de maio/junho de 1883, KSA 10.358.

[31] O interesse de Nietzsche pelas ciências naturais, muito antes de ser uma aleatória "escapada", uma "curiosidade historiográfica" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 367) — como Heidegger costuma rotular essa relação —, moldou sistemática e peremptoriamente o desenvolvimento do seu percurso teórico.

Nós possuímos exatamente a ciência hoje na medida em que decidimos *aceitar* o testemunho dos sentidos — enquanto aprendemos ainda a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O resto é aborto e ainda-não-ciência (*Noch-nicht-Wissenschaft*): quer dizer, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. *Ou* ciência-formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Neles a realidade (*Wirklichkeit*) não aparece,

Apesar da relutância de muitos leitores de Nietzsche, não se pode ignorar — usando uma expressão de Marton — que "suas preocupações foram ditadas, por vezes, muito mais por questões candentes da investigação científica de sua época que pelos problemas filosóficos ou filológicos, como seria de esperar" (MARTON, Scarlett. "Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza", in BARRENECHEA, Miguel Angel, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo, SUAREZ, Rosana (ed.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 Letras, 2011, p. 114), uma afirmação cuja serventia vale para praticamente todas as etapas do seu pensamento. Desde os anos da Basileia, o grande interesse de Nietzsche pelas ciências naturais permanece. Cf. MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1952, p. 31. Não obstante a versão mais conhecida sobre esse vínculo professar que o interesse de Nietzsche pelas ciências da natureza foi despertado somente no período de *Humano, demasiado Humano* — estando apoiada no famoso depoimento de *Ecce Homo*, em que Nietzsche diz que, nessa época, passa a ser suprido por "*realidades*" (*Realitäten*) ao se ocupar com a "fisiologia, medicina e ciências da natureza" (*Ecce Homo*, "*Humano, demasiado Humano*", § 3, KSA 6.325) —, a verdade é que ele já se apresenta com notável intensidade desde as primeiras investidas filosóficas de Nietzsche. Algumas cartas escritas em 1868 e, sobretudo, trechos de *Fatum und Geschichte* — como, por exemplo, quando Nietzsche classifica a "história e as ciências naturais" como "os belos legados de todo o nosso passado" e os "enunciadores do futuro" (*Fragmento póstumo* 13 [6] de abril/outubro de 1862, KGW I, 2.432) — demonstram que esse compromisso possui uma longa data. Especialmente em 1872-1873 irrompe uma inegável ânsia de envolvimento com as ciências naturais. Cf. BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", in MOORE, Gregory, BROBJER, Thomas (ed.). *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004, p. 24 e 32. Vale destacar que, em boa medida, esse salto ardoroso para as ciências naturais está documentado no curso que Nietzsche passa a ministrar a partir do semestre de verão de 1872, intitulado *Os filósofos pré-platônicos*. Nessa *Vorlesung*, ele foi movido pela ambiciosa tese de que todos os paradigmas da ciência moderna encontram-se arquetipicamente postos pelos filósofos pré-platônicos — o que o conduziu para os "estudos mais peculiares", como a "matemática", além da "mecânica, física atômica etc." (Carta a Carl von Gersdorff do dia 5 de abril de 1873, KSAB 4.139). Ávido por demonstrar essa hipótese, Nietzsche monta um quadro de afinidades científicas entre os pré-platônicos e os modernos. Sobre a relação do curso sobre os pré-platônicos com a adesão de Nietzsche às ciências naturais, cf. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. op. cit., p. 60-99.

nem mesmo como problema; menos ainda enquanto a questão de que valor tem uma convenção de signos como a lógica[32].

Esse trecho citado coloca em relevo a virtude metodológica das ciências empíricas. Essa virtude reside no fato de que a ciência serve de veículo para um conhecimento mais acurado da realidade do vir-a-ser. Nietzsche chama a atenção para isso de forma bastante explícita, e com alguma frequência, após a sua virada realista. *Panta rhei* é, para as ciências da natureza atuais, uma "sentença principal" (*Hauptsatz*) na medida em que passa a preponderar a explicação dos acontecimentos em termos de "forças" (*Kräfte*) em vez da "permanência fixa"[33]; a "*ciência*", em contraposição ao anti-historicismo promovido pela arte e religião, "toma somente por uma consideração verdadeira e correta das coisas, portanto por uma consideração científica, aquela que vê em tudo um vir-a-ser (*Gewordnes*), o histórico, e em lugar algum um ente (*Seiendes*), o eterno"[34]; "a experiência da mais alta ciência" contradiz a "crença de que há *coisas iguais*"[35]; o "procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos toda a coisidade (materialidade)"[36].

Assim, propalar uma prioridade dos sentidos é também aceitar a hegemonia metodológica das ciências da natureza. Mas com isso pode parecer que Nietzsche, após a virada realista, é um inocente caudatário da voga do assim chamado *materialismo vulgar*, o materialismo condizente com a visão de mundo das ciências naturais que conquista fama na Alemanha da segunda metade do século XIX[37]. Não por acaso a wagneriana Mathilde Maier associa a imagem de um típico materialista da época a Nietzsche quando, numa carta enviada ao filósofo após a publicação de *Humano, demasiado Humano*, o recrimina pelo abandono da metafísica e do ideal para fins edificantes

[32] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 3, KSA 6.67.

[33] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.267.

[34] *Segunda Consideração Extemporânea* § 10, KSA 1.330.

[35] *Humano, demasiado Humano* § 18, KSA 2.39.

[36] *Humano, demasiado Humano* § 19, KSA 2.41.

[37] Sobre as peculiaridades desse materialismo, cf. NASSER, Eduardo. "Materialismo vulgar", in *Plataforma de verbetes Arethusa*. São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2014. http://arethusa.fflch.usp.br/node/106.

em troca de uma "filosofia do futuro que será idêntica à ciência da natureza", deixando-nos com o penoso mundo do "vir-a-ser eterno", aquele do "materialismo ingênuo"[38]. Essa associação, contudo, é ainda frágil e inexata.

Para os materialistas que representam os ideais das ciências naturais, era preciso partir do solo seguro da experiência, longe dos sobrevoos duvidosos da especulação. Para tanto, o método indutivo das ciências naturais se torna mais atraente que o dedutivo dos filósofos, atrelado ao injustificável abandono do sensível e à delirante cobiça de unir ser e pensamento. Como defende Virchow, o método indutivo é o único método autêntico por privilegiar somente o corpo e suas qualidades, desprezando o procedimento dedutivo que começa com conceitos, perdendo a experiência[39]. Para Büchner, o raciocínio filosófico que se afasta dos fatos nada mais é que um "jogo fantástico com conceitos e palavras"[40]. Essa dominância das ciências naturais ocasiona uma mudança significativa na disposição da filosofia na hierarquia dos saberes; a filosofia, nesse momento, deve deixar de lado sua pretensão de ser uma ciência absoluta, romper com a teologia e a especulação, para se redefinir a partir das ciências naturais. É verdade que os materialistas, salvo por Vogt, não encorajam uma completa destruição da filosofia. Tal como assevera Büchner, "as ciências da natureza combatem não a *filosofia*, mas os *filósofos* e sua obscuridade especulativa"[41]; o "realismo não quer negar a filosofia", tal como muitos pensam, mas prevê, antes, um "*renascimento da filosofia*"[42]. De qualquer modo, a filosofia é resguardada somente na medida em que justifica o realismo das ciências da natureza, perdendo, portanto, sua posição privilegiada de *rainha das ciências*.

Para Nietzsche, essa reorganização do edifício dos saberes é irrefletida e deve ser demovida. Esse foi um problema constante para

[38] Carta de Mathilde Maier a Nietzsche do início/meio de Julho de 1878, KGB II, 6/2.910-913.

[39] Cf. FREULER, Leon. *La crise de la philosophie aux XIX*e *siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 96.

[40] BÜCHNER, Ludwig. *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856, p. 202.

[41] BÜCHNER, Ludwig. *Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken und Abhandlungen* I. Leipzig: Theodor Thomas, 1884, p. 13.

[42] BÜCHNER, Ludwig. *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten*. Leipzig: Theodor Thomas, 1872, p. 400.

ele, que desde seus primeiros escritos insiste na superioridade inabalável da filosofia sobre as ciências particulares; a filosofia deve continuar gozando de um ponto de vista normativo ante as ciências, tal como já ensinava a tradição. O movimento que faz que a ciência, liberta da teologia, torne-se sequiosa por poder, por "ditar leis à filosofia"[43], deve ser seriamente combatido, tendo em vista que são os filósofos, com efeito os "*verdadeiros* (*eigentlichen*) *filósofos*", os "*legisladores*", aqueles que "determinam primeiro o para onde? e para quê? dos homens"[44]. Que o homem da ciência não possa legislar significa também que não é ele que oferece a última palavra sobre o método. É verdade que Nietzsche se reconhece como um herdeiro do materialismo, sobretudo quando opõe o fisiologismo à psicologia racional, mas não tolera a concepção de "'matéria'"[45]. Ainda que conferir prioridade metodológica ao sentido externo represente, por certo, uma clivagem com o ponto de partida psicologista de 1873, não ocorre uma mudança, por assim dizer, de objeto, de forma que não se deve desmentir aquilo que foi previamente descoberto pelo exame dos estados da consciência, a saber, que a única realidade é a do vir-a-ser. Assim, mesmo que a observação do mundo exterior seja mais vantajosa que a do mundo interior, ela não está eximida de dificuldades, sendo a principal delas a matéria[46]. É tomado por essa convicção que Nietzsche confronta o materialismo com o *sensualismo*, uma opção que conta com uma consciência filosófica mais apurada, cujas vantagens podem ser elencadas da seguinte maneira:

a. O sensualismo mostra-se como uma escolha epistemologicamente mais segura, evitando dificuldades que forçosamente se imporão se se seguir tanto o materialismo quanto o idealismo.
b. Ademais, e isto é o mais significativo, o sensualismo oferece ganhos teóricos mais contundentes que o materialismo, uma vez

[43] *Para além de Bem e Mal* § 204, KSA 5.130.

[44] *Para além de Bem e Mal* § 211, KSA 5.145.

[45] *Fragmento póstumo* 26 [432] do verão/outono de 1884, KSA 11.266.

[46] "Esse 'mundo *interno* aparente' é tratado segundo formas e procedimentos idênticos àqueles com que tratamos o mundo 'exterior'" (*Fragmento póstumo* 11 [113] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.53).

que desvela não um mundo de coisas, substâncias e átomos — o mundo dos materialistas e mecanicistas que vivem à sombra da metafísica —, mas o mundo heraclítico do vir-a-ser.

O sensualismo e suas variações

O materialismo vulgar dos cientistas é um reflexo do "sensualismo eternamente popular", aquele que cabe a uma época de gosto plebeu que busca unicamente o que pode "ser visto e tocado"[47]. O desvio desse sensualismo deve-se à confusão entre sensação e matéria, o que provoca o "grande preconceito sensualista", aquele em que as "sensações (*Empfindungen*) nos ensinam verdades sobre as coisas"[48]. Trata-se, em suma, do realismo ingênuo, em nada filosófico, hostil a discussões epistemológicas e, na verdade, muito pouco compatível com uma legítima posição sensualista em razão do acordo tácito com o materialismo.

Sobre a necessidade de se separar materialismo e sensualismo, Lange já havia salientado que, muito embora essas duas correntes possuam óbvias afinidades por privilegiarem a "matéria em antagonismo à forma", é preciso realçar diferenças significativas, pois, enquanto o sensualismo recusa que possamos saber algo da matéria através da sensação, o materialismo nega que "a sensação exista separada da matéria"[49]. Fazendo ainda um comentário sobre o sensualismo de Czolbe, Lange garante que o sensualista pode considerar a matéria uma "mera representação", pois o que percebemos são "somente sensações, não a 'matéria'"[50]. Admitindo que Nietzsche conserve essa caracterização singular do sensualismo, avesso ao materialismo, pode-se considerar que ele está muito mais próximo de expedientes sofísticos — os sofistas são, por assim dizer, os *sensualistas primordiais* — que do repertório teórico de um materialista novocentista. Não por acaso o filósofo congratula os sofistas por terem sido os autores de "todo progresso da teoria do conhecimento"[51].

Que Nietzsche, com seu sensualismo, é um tipo de sofista, pode significar, por certo, que se trata de uma corroboração ao relativismo do *homem medida* de Protágoras, que para alguns, como Lange, é indício de um subjetivismo radical[52]. Por outro lado, é preciso realçar que o subjetivismo não é o destino necessário de toda

---

47 *Para além de Bem e Mal* § 14, KSA 5.28.

48 *Fragmento póstumo* 9 [97] do outono de 1887, KSA 12.390.

49 LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 12-13.

50 LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 313.

51 *Fragmento póstumo* 14 [116] da primavera de 1888, KSA 13.293.

52 Sobre Protágoras, dirá Lange: "O ponto de partida sensualista desenvolveu um sistema, cujo sujeito individual e as suas sensações criam o princípio de toda visão de mundo" (LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 15]. Cabe ainda lembrar que não é incomum encontrarmos paralelismos entre Nietzsche e o suposto subjetivismo protagórico. Rudolf Eisler, por exemplo, defende que podemos ganhar uma imagem muito mais nítida de Nietzsche se o considerarmos não em proximidade com o idealismo transcendental da tradição kantiana, mas com o suposto subjetivismo do *homo mensura* de Protágoras. Diz Eisler: "Em vários aspectos ele (Nietzsche) se aproxima dos filósofos da Grécia antiga, na medida em que estes mesmos representam o subjetivismo e relativismo" (EISLER, Rudolf. op. cit., 1902, p. 11). Essa declaração dá-nos a oportunidade de recuperarmos uma recente polêmica sobre os laços entre Nietzsche e os sofistas. Em 2001, Thomas Brobjer publicou um artigo com o intuito de desmistificar um consenso generalizado de que Nietzsche fora diretamente influenciado pelos sofistas. Mesmo aceitando, na juventude, a famosa inclusão, realizada por Grote, dos sofistas na galeria dos filósofos ilustres, Nietzsche nunca teria conferido incondicional aprovação a estes filósofos gregos a não ser a partir de 1888, após a leitura de *O ceticismo grego*, de Victor Brochard, de modo que o emparelhamento entre o filósofo alemão e os sofistas deveria ser tratado de uma maneira muito restrita. Cf. BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Disinterest and Ambivalence Towards The Greek Sophists", in *International Studies in Philosophy* XXXIII/3, 2001, p. 5-22. Essa interpretação foi duramente contestada por Joel E. Mann, que, defendendo um ponto de vista diametralmente inverso ao de Brobjer, procura mostrar que o entusiasmo de Nietzsche pelos sofistas percorre praticamente toda a sua filosofia, um dado filologicamente sustentável se se considera principalmente a aliança estabelecida por Nietzsche com Tucídides, a quem ele considera fazer parte da escola sofística. Cf. MANN, Joel. "Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists", in *Nietzsche Studien*, 32, 2003, p. 406-428. Brobjer pronunciou-se sobre essas objeções, alegando que Tucídides não faz parte do que se entende como movimento sofista, apesar de ter sido influenciado por ele, e também que existem incongruências filosóficas entre Nietzsche e os sofistas, mais especificamente aquelas referidas ao homem medida de Protágoras, alvo de crítica por parte do próprio Nietzsche. Cf. BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Relation to the Greek Sophists", in *Nietzsche Studien*, 34, 2005, p. 266-277. Não pretendo reabrir essa polêmica, mesmo porque meu intuito no trabalho é tão somente atentar, desde uma ótica comparativa oportuna, para similitudes pontuais entre Nietzsche e os sofistas.

doutrina sensualista, especialmente, aliás, quando examinada desde uma perspectiva sofística.

Acerca desse ponto, penso que pode ser proveitoso começarmos com a polêmica que se apresenta numa conhecida passagem de *Para além de Bem e Mal*, quando Nietzsche identifica a existência de uma contradição no seio de uma tradição idealista.

> Para praticar a fisiologia com boa consciência (*Gewissen*), deve-se reter que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos (*Erscheinungen*) no sentido da filosofia idealista: enquanto tal, não poderiam ser causas! Portanto, sensualismo ao menos enquanto hipótese regulativa, para não dizer enquanto princípio heurístico — Como? E outros dizem até mesmo que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos? Mas então seria nosso corpo, enquanto parte desse mundo exterior, a obra dos nossos órgãos! Mas então seriam nossos órgãos mesmos — obra dos nossos órgãos! Isso é, me parece, uma fundamental *reductio ad absurdum*, uma vez que o conceito de *causa sui* é algo fundamentalmente absurdo. Consequentemente o mundo exterior *não* é obra dos nossos órgãos?[53].

A contradição descoberta concerne ao sujeito da representação. Ora, se o mundo exterior é obra dos órgãos dos sentidos, e os órgãos dos sentidos estão inseridos neste mundo, então eles não podem ser candidatos ao sujeito das representações. Mas quem seria então esse sujeito? Em vez de arriscar uma resposta definitiva para essa difícil questão — o parágrafo termina, não por acaso, com uma pergunta —, Nietzsche opta pela prudência, por um posicionamento provisoriamente mais conveniente: o sensualismo.

Esse posicionamento é, de qualquer modo, notadamente complexo, exigindo esclarecimentos suplementares. Ele pode ser entendido, antes de tudo, como uma reação a uma determinada frente idealista — afeita a um compatibilismo com o materialismo — e, no limite, como um exercício de autocorreção.

Em suas primeiras investidas epistemológicas, Nietzsche mostra-se claramente atraído pelo campo de estudos da fisiologia dos

[53] *Para além de Bem e Mal* § 15, KSA 5.29.

órgãos dos sentidos, um ramo que gozava de grande aceitação entre os epígonos de Kant, como os neokantianos e schopenhauerianos. Nietzsche obtém acesso a esse cenário mediante as suas leituras de Schopenhauer e Lange, sendo especialmente significativo o contato com Johannes Czermak[54], um fisiologista de Leipzig que redige em 1870 um pequeno artigo sobre a teoria schopenhaueriana das cores o qual Nietzsche acessa, possivelmente impulsionado pela convicção de que investigações naturalistas poderiam fortalecer aspectos capitais da filosofia schopenhaueriana[55]. Nesse trabalho, Czermak reverencia a grande originalidade de Schopenhauer, elegendo-o como um precursor da teoria Young-Helmholtz, a teoria das cores então dominante, graças, em larga medida, à sua abordagem antirrealista das cores. Até o século XVIII, o problema das cores era tratado desde um ângulo físico; somente no século XIX que se estabelece a correlação entre as cores com um fenômeno subjetivo[56]. Para Czermak, Schopenhauer teria sido uma figura decisiva para implementar essa tendência ao indicar que as cores, antes de estarem encerradas numa teoria da luz, concernem modificações nos olhos. Nessa perspectiva, a sensibilidade deixa de ser vista como pura passividade, englobando uma esfera produtiva — a ação da retina sobre as excitações recebidas —, o que imprime a inversão no caminho usual das considerações; "do objeto (*Gegenstand*) observado para o observador mesmo, do objetivo para o subjetivo"[57].

[54] Riccardi já destacou o papel crucial que desempenha esse escrito de Czermak para o conhecimento que Nietzsche obtém da fisiologia dos órgãos dos sentidos. Cf. RICCARDI, Mattia. "Nietzsche und die Physiologie der Sinne", in HIMMELMANN, B. (Hrsg.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 314. Cf. também: RICCARDI, Mattia. *"Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009, p. 59.

[55] A esse respeito, cf. ORSUCCI, Andrea. "Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber", in BORSCHE, Tilman, GERRATANA, Federico, VENTURELLI, Aldo. (Hrsg.). *"Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 193-194.

[56] Para um panorama geral do problema das cores no século XIX, cf. SHERMAN, Paul D. *Colour Vision in the Nineteenth Century. The Young-Helmholtz-Maxwell Theory*. Bristol: Adam Hilger, 1981.

[57] CZERMAK, Johannes. "Ueber Schopenhauer's Theorie der Farbe", in *Gesammelte Schriften* II. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1879, p. 807.

Perante esse apontamento de Czermak, Nietzsche manifesta entusiasmo. Numa carta dirigida a Gerdorff em 1870, ele noticia ao amigo a descoberta desse escrito, revelando sua felicidade pela confluência entre Schopenhauer e a teoria Young-Helmholtz — sem colocar em destaque que essa confluência ocultava um panorama muito mais tumultuoso[58] — cujo mérito estava no apontamento de que a "cor é um produto fisiológico do olho"[59]. Essa consideração não se limita a um regozijo do discípulo para com o tão aguardado reconhecimento do mestre pela comunidade acadêmica, podendo ser também entendido como um indício de aceitação do ponto de partida epistêmico que se impõe. Nos anos posteriores ao contato com Czermak, Nietzsche intensifica a leitura de trabalhos especializados no assunto — em 1873, por exemplo, ele retira da biblioteca um exemplar do *Handbuch der physiologischen Optik*, de Helmholtz[60] — e em momentos pontuais parece somente reforçar a versão canônica da fisiologia dos órgãos dos sentidos[61]. Contudo, mesmo na época em

[58] Após a publicação da segunda edição de *Sobre a visão e as cores*, em 1854, Schopenhauer escreve uma carta a Frauenstädt ironizando o suposto desconhecimento de Helmholtz de sua teoria das cores. Nos anos que se seguem esse episódio passa a fazer parte de uma controvérsia muito mais ampla que envolve outras acusações de plágio levantadas por Schopenhauer contra Helmholtz. Sobre esse embate, cf. HÖRZ, Herbert. *Schopenhauer und Helmholtz. Bemerkungen zu einer alten Kontroverse zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Berlin: Helmholtz-Editionen, 1995, p. 8-29. Nietzsche estava possivelmente bastante familiarizado com essa controvérsia. Friedrich Zöllner, que Nietzsche lê por volta de 1872, retrata a situação em torno do conceito de inferência inconsciente.

[59] Carta a Carl von Gersdorff do dia 12 de dezembro de 1870, KSAB 3.161 e 162.

[60] Para uma compreensão mais pormenorizada da relação entre Helmholtz e Nietzsche no tocante à temática epistemológica, cf. REUTER, Sören. "Reiz-Bild-Unbewusste Anschauung. Nietzsche auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der Unbewusste Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*", in *Nietzsche Studien*, 33, 2004, p. 351-371. REUTER, Sören. "Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik", in HEIT, Helmut, HELLER, Lisa (Hrsg.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2014, p. 79-106.

[61] "*Nossas* leis e as legalidades são isto que projetamos no mundo [...] Nosso olho cresce — e nós acreditamos (*meinen*) que o mundo está em crescimento. Nosso olho que é, ao mesmo tempo, um poeta inconsciente e um lógico" (*Fragmento póstumo* 15 [9] do outono de 1881, KSA 9.637). "O olho (...) simplifica o fenômeno, dando-lhe novos contornos, assemelhando-o ao já visto, remodela-o até ele se tornar compreensível, utilizável" (*Fragmento póstumo* 26 [448] do verão/outono de 1884, KSA 11.269). "O corpo, a coisa, a 'totalidade' contruída pelo olho, desperta a diferença entre um agir (*Thun*) e um agente (*Thuenden*)" (*Fragmento póstumo* 2 [158] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.143).

que essa concordância se apresenta, Nietzsche já identifica contradições insolúveis nesse paradigma epistemológico.

Lembremo-nos, primeiramente, que a fisiologia dos órgãos dos sentidos foi comumente taxada como uma forma de kantismo, ainda que modificada; não por acaso Lange dirá que "a fisiologia dos órgãos dos sentidos é o kantismo desenvolvido e retificado"[62]. Com efeito, trata-se de um reflexo particular da convicção mais geral, que move todo o engendramento do neokantismo, de que, à revelia dos idealistas alemães, e a sua prioridade metodológica conferida à especulação, dever-se-ia rever o desiderato da filosofia em sua indissociável ligação com as ciências da natureza, um tipo de diretriz outrora entrevista por Kant. Nesse sentido, a fisiologia dos órgãos dos sentidos será recebida como um veículo que concretiza o projeto preconizado por Kant ao tornar possível o ponto de maior proximidade entre "filosofia e ciências da natureza"[63]. Contudo, trata-se de uma assimilação muito mais radical do que Kant poderia ter previsto — cuja metodologia racionalista é ainda demasiado branda com seu adversário dogmático: o racionalismo metafísico —, pois agora o plano do espírito, da razão pura, é dissolvido, cedendo lugar à fisiologia. Essa empiricização de Kant será executada, ainda que indiretamente, pelo fisiologista Johannes Müller, quer pela defesa do caráter *a priori* do espaço e tempo através de um estudo dos órgãos dos sentidos, quer por sua doutrina da energia específica dos nervos, a qual imputa um caráter ativo e determinado aos órgãos dos sentidos, independentemente de como foram afetados. À luz dessa doutrina, Müller distingue as sensações das representações das sensações, pois a sensação representada só pode ocorrer "nos órgãos dos sentidos nas quais as impressões são produzidas"[64]. Quer dizer, as sensações percebidas

[62] LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 389.

[63] HELMHOLTZ, Hermann. *Ueber das Sehen des Menschen. Ein Populär Wissenschaftler Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss, 1855, p. 6.

[64] MÜLLER, Johannes. *Handbuch der Physiologie des Menschen*. Coblenz: J. Hölscher, 1838-1840, p. 527.

não são cópias dos objetos, mas uma amálgama entre recepção de excitações e a ação dos órgãos dos sentidos sobre esse material recebido, fazendo que as representações cumpram uma função mediadora, sendo *signos* (*Zeichen*) em vez de cópias transparentes do real. Essa orientação, que supõe uma ação construtiva dos órgãos dos sentidos, reduzindo a percepção a uma semiótica, será muito influente, sendo absorvida, por exemplo, pela teoria do conhecimento de Helmholtz. Ainda que refute o *nativismo* de Müller no concernente ao espaço e tempo, que manifeste uma maior afinidade com a teoria dos signos de Lotze e se mostre mais propenso ao psicologismo que o fisiologismo estrito[65], Helmholtz retém o princípio de que a percepção é uma verdade de natureza simbólica produzida pelos órgãos dos sentidos; "nossa imagem do mundo exterior" é também determinada pela constituição "da parte física de nosso olho"[66]. Mesmo Schopenhauer, ainda que mais tocado pelas teses materialistas de Cabanis, chegará a resultados semelhantes, sendo particularmente significativa sua meditação sobre as cores[67], quando ele sustentará para o leitor "a real convicção de que as cores, com as quais os objetos aparecem revestidos, só estejam de fato em seus olhos"[68], uma asserção subjetivista da teoria das cores que, quando apreendida filosoficamente, corrobora "a doutrina de Kant relativa às formas também subjetivas de todos os nossos conhecimentos"[69].

[65] Sobre a apropriação crítica que Helmholtz faz de Müller, cf. LENOIR, Timothy. "The Eye as Mathematician. Clinical Practice, Instrumentation, and Helmholtz Construction of an Empiricist Theory of Vision", in CAHAN, David (ed.). *Hermann Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 109-153.

[66] HELMHOLTZ, Hermann. op. cit., p. 12.

[67] Sobre a importância das reflexões sobre as cores para o amadurecimento da orientação fisiológica da teoria do conhecimento de Schopenhauer, cf. MANDELBAUM, Maurice. "The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology", in FOX, Michael (ed.). *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. Sussex: Harvester Press, 1980, p. 54.

[68] SCHOPENHAUER, Arthur. Über das Sehn und die Farben, in *Sämtliche Werke* III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 202.

[69] SCHOPENHAUER, Arthur. Über das Sehn und die Farben, in *Sämtliche Werke* III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 195. Leituras mais propensas a um integral idealismo subjetivista — portanto menos afeitas à semiótica de Müller que supõe uma dupla fonte para a percepção — ganham inegável notoriedade na segunda

A premissa que orienta os adeptos da fisiologia dos órgãos dos sentidos é a de que somente percebemos os efeitos das sensações, não suas causas. O problema identificado por Nietzsche é que essa premissa, quando efetivada, impossibilita somente o conhecimento da causa *objetiva* das sensações, permanecendo acessível o conhecimento do poder causal *subjetivo* por meio de uma investigação fisiológica dos órgãos dos sentidos. O grande impasse subjacente a essa teoria é que o subjetivo nunca deixa de ser realmente objetivo, a auto-observação se torna obsoleta — para Helmholtz, por exemplo, a análise empírica forçosamente se sobrepõe ao introspectivismo quando se leva em consideração o caráter falho deste último ante as inferências inconscientes —, seguindo-se, então, o contrassenso, qual seja, o de que uma causa não pode ser ao mesmo tempo efeito; os órgãos dos sentidos, pertencentes ao mundo fenomênico, circunscrito ao campo dos efeitos, não podem ser ao mesmo tempo causas dos fenômenos, um caso particular, enfim, das críticas insistentemente levantadas no período contra os kantianos que almejam mesclar *a priori* e *a posteriori*, ou melhor, que pretendem fazer do *a posteriori* uma via de acesso a algo do *a priori*. Essa é a articulação que alimenta a *reductio* apontada no trecho citado de *Para além de Bem e Mal*, mas que se faz presente no horizonte de preocupações de Nietzsche mesmo antes em anotações nunca publicadas[70]. De qualquer modo, essa contradição não é intransponível. Um primeiro passo para desfazê-la se encontra num uso consequente da categoria da causalidade

metade do século XIX. É possível que Liebmann seja um dos maiores representantes dessa voga quando distingue, com radicalidade, o conteúdo percebido, puramente interno, do estímulo causador das sensações; no seu modo de ver, os estudos da fisiologia dos sentidos são um método privilegiado para uma refutação peremptória do realismo e para a consagração da "visão de mundo idealista" (LIEBMANN, Otto. *Ueber den objectiven Anblick: eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober, 1869, p. IV-V).

[70] "Que os órgãos dos sentidos sejam eles mesmos somente fenômenos (*Erscheinungen*) e consequências de nossos sentidos e a nossa organização corporal uma consequência de nossa organização me parece ser algo contraditório ou ao menos indemonstrável" (*Fragmento póstumo* 25 [310] da primavera de 1884, KSA 11.92). "O mundo exterior é obra de nossos órgãos; logo, nosso corpo, uma parte do mundo exterior, é obra de nossos órgãos — por conseguinte nossos órgãos são obra de nossos órgãos. Essa é uma completa *reductio ad absurdum*: logo, o mundo exterior não é obra de nossos órgãos" (*Fragmento póstumo* 34 [158] de abril/junho de 1885, KSA 11.474).

seguida de uma reconfiguração da teoria da sensação. Esses esforços estão concentrados em reveladoras anotações do início da década de 1870. Ali, Nietzsche nos mostra que a atribuição de poder causal aos órgãos dos sentidos é oriunda de uma ilusão produzida por um movimento regressivo que faz que a excitação, o elemento originário e passivo, seja subsumida a uma atividade causal do órgão do sentido, como no caso do olhar, em que a excitação se transforma em uma "ação do olho"[71]. Trata-se de um feitiço da memória que obscurece o caráter residual da causalidade; a causalidade mesma é uma construção oriunda da percepção dos movimentos que se tornam "progressivamente automáticos"[72]. Sendo assim, é preciso fixar as sensações, essencialmente efeitos, como irredutíveis; "não se pode explicar a sensação a partir de outra coisa"[73]. Isso nos obriga a realizar um emprego comedido da causalidade, restrito a exigências pragmáticas, de tal forma que aquilo que aparentava possuir um poder causal sobre as sensações, ou seja, aquilo que se supunha não ser sensação, passe a ser inteiramente absorvido pelas próprias sensações, como os órgãos dos sentidos. A "sensação [*Empfindung*] não é obra dos órgãos dos sentidos, mas os órgãos dos sentidos mesmo são somente para nós enquanto sensações conhecidas"; "nosso corpo é tão exterior quanto todas as demais coisas, i.e., ele nos é conhecido como sensação, assim como as outras coisas"[74].

O sensualismo traz, assim, uma solução eficaz para o impasse acima explicitado. Note-se que o desfecho do caso debatido é compatível com o caráter intermediário comumente conferido ao sensualismo no painel das teorias do conhecimento. Eugene Roberty — uma fonte que ainda não citamos e cujo impacto sobre a filosofia de Nietzsche está à espera de uma investigação mais detalhada[75] — destaca

[71] *Fragmento póstumo* 19 [209] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.483.

[72] *Fragmento póstumo* 19 [161] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.469.

[73] *Fragmento póstumo* 27 [37] da primavera/outono de 1873, KSA 7.598.

[74] *Fragmento póstumo* 27 [77] da primavera/outono de 1873, KSA 7.610.

[75] Praticamente nada se disse até o momento sobre os efeitos provocados pela leitura da obra de Roberty sobre Nietzsche. Campioni é uma exceção, reputando Roberty como fonte da ligação estabelecida por Nietzsche, em 1887, entre Aristóteles, Bacon, Descartes e Comte. Cf. CAMPIONI, Giuliano. *Der französische Nietzsche*. Trad. Renate Müller-Buck e Leonie Schröder. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 40. Brobjer tam-

que o sensualismo representa uma conciliação entre idealismo e materialismo, mas com correções significativas, na medida em que não parte unicamente do sujeito, como no idealismo, e tampouco somente do objeto, como no materialismo. Para o sensualismo, "tudo é monístico", pois tudo se situa na órbita de "uma propriedade fundamental: a sensação"[76].

Admitindo que Nietzsche acate esse sentido do sensualismo, seria preciso dar toda razão a Hans Kleinpeter, quando faz do filósofo um expoente fenomenalista, uma leitura que, saliente-se, provocou uma importante repercussão na comunidade científica[77]. Notório divulgador do fenomenalismo, Kleinpeter foi um dos primeiros autores a insistir nas afinidades filosóficas entre Nietzsche e Ernst Mach[78] — não por acaso Kleinpeter enviará, em 1911, cartas a Mach na esperança

bém faz uma rápida menção à leitura que Nietzsche fez da obra de Roberty durante o outono de 1887 ou o inverno de 1887/1888. Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2008, p. 104. No mais, desconheço trabalhos que toquem nessa relação. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, livro de inspiração positivista que oferece uma extensa e rica discussão sobre a relação entre filosofia e ciência, passando por minuciosas análises do materialismo, idealismo e, acima de tudo, sensualismo, está disponível para consulta na biblioteca Anna Amalia e apresenta uma enorme quantidade de anotações. O curioso é que Roberty escreve, em 1902, um livro sobre Nietzsche, intitulado *Frédéric Nietzsche: contribution à l'histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe siècle*, sem provavelmente desconfiar que o filósofo alemão havia absorvido elementos de sua própria filosofia.

[76] ROBERTY, Eugene. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1887, p. 63.

[77] A leitura de Kleinpeter teve especial importância por ter facilitado a aceitação de Nietzsche em círculos positivistas. Philipp Frank, por exemplo, conhecido por promover o movimento neopositivista no século XX, reverencia a leitura de Kleinpeter por trazer a público as afinidades entre Nietzsche e o novo iluminismo de Mach. Cf. GORI, Pietro. *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*. Napoli: Il Mulino, 2009, p. XXXIX-XLIII.

[78] Tanto em sua obra fundamental, *Der Phänomenalismus*, quanto em artigos, Kleinpeter, de forma obstinada, insere Nietzsche na tradição fenomenalista. Pietro Gori reputa a inserção de Nietzsche nessa tradição como uma decisão original de Kleinpeter. Cf. GORI, Pietro. "Nietzsche as Phenomenalist?", in HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 345. Vale lembrar, de qualquer modo, que foi provavelmente Rudolf Eisler o primeiro que entreviu na filosofia nietzschiana uma flagrante proximidade com pensadores como Mach e Avenarius. Cf. EISLER, Rudolf. op. cit., p. III.

de persuadir seu amigo e mestre da existência de um laço entre seu pensamento com a filosofia de Nietzsche, a quem Mach via, até então, como um artista e metafísico[79] — e a enxergar, no limite, o filósofo como um dos inventores do fenomenalismo. Em suas palavras, "Nietzsche é um fenomenalista, tanto quanto Mach"[80]; "Nietzsche não é mais um precursor do fenomenalismo; ele mesmo é já um dos seus mais importantes representantes"[81]. O fenomenalismo — corrente filosófica historicamente dispersa, que abrange desde Protágoras e os nominalistas medievais, passando por Goethe e Locke até Avenarius e Mach, e cuja unidade deve ser creditada, parece-me, à própria obra de Kleinpeter — encontra-se em oposição não só aos metafísicos, que pretendem deduzir visões de mundo desde a lógica pura, mas também aos materialistas e mecanicistas, pregando que só temos sensações à disposição, fazendo das representações e conceitos, à maneira de Locke, derivações. Para Kleinpeter, Nietzsche segue pela mesma trilha. É verdade, salienta o autor, que Kant, por meio de Schopenhauer, foi o primeiro mentor de Nietzsche; contudo, o filósofo logo se teria dado conta de que "sobre esse caminho nenhuma porta se abriria sem impedimentos" — em decorrência, principalmente, da incompatibilidade entre o *apriorismo* kantiano com a crença na relatividade de todo o conhecimento — donde se segue, pouco tempo depois, a "nova teoria do conhecimento positivista de Nietzsche"[82].

Fosse Nietzsche um fenomenalista como Mach — cuja célebre obra, *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, Nietzsche adquire e lê entre 1887 e 1888[83] —, ele deveria ser um defensor daquilo que

[79] Foi muito provavelmente essa visão distorcida de Nietzsche que levou Mach a criticá-lo na segunda edição de *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, o que explica os esforços de Kleinpeter para dissuadir o seu mentor. Sobre essa troca de cartas, Cf. GORI, Pietro. "Nietzsche as Phenomenalist?", in HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 349-350.

[80] KLEINPETER, Hans. "La teoria dela conoscenza di Friedrich Nietzsche", in *Giornale critico dela filosofia italiana* VII, XC(XCII), 2011, p. 372.

[81] KLEINPETER, Hans. *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1913, p. 27.

[82] KLEINPETER, Hans. *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1913, p. 202.

[83] Nietzsche possuía também outra obra de Mach, *Photographische Fixierung der durch Projectile in der Luft eingeleiteten Vorgänge*, que conta com uma dedicatória de Mach a

Russell chama de um "monismo neutro", a tese de que a mente e a matéria são tributárias de um mesmo material, neutro, chamado de "elementos", ou somente as sensações no campo das percepções[84]. O monismo sensualista de Mach, que coloca a sensação como um fato cardinal, ecoa, sem dúvida, as citações elencadas acima. Não deveria ser motivo de espanto, enfim, quando alguns estudiosos assumem que Nietzsche está contornando as contradições decorrentes do idealismo fisiologista ao usufruir uma solução tipicamente machiana[85]; o sensualismo enquanto "hipótese regulativa" pode ser o sensualismo de Mach, aquele em que interrogações sobre o sujeito das representações tornam-se vazias de sentido, dado que os pares sujeito e objeto são desfeitos, restando somente sensações. O fenomenalismo de Mach, ao contrário do de Kant, não enxerga as sensações como aparência, mas como os verdadeiros elementos do mundo[86]. Ante tal preponderância das sensações, tanto o psíquico quanto o físico devem ser entendidos, em última instância, enquanto complexos relativamente estáveis de sensações.

A aproximação com Mach, nessa altura, é oportuna. Esse paralelo se torna ainda mais interessante quando nos damos conta que Mach parte do pressuposto de que condiz com o plano das sensações a visão de mundo heraclítica do vir-a-ser, pois as sensações jamais

Nietzsche. Possivelmente Mach envia esse livro em retribuição ao recebimento de *Genealogia da Moral*, obra que o próprio Nietzsche envia a Mach em 1887. Cf. GORI, Pietro. "The Uselfuness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach", in *Nietzsche Studien*, 38, 2009, p. 112. Sobre *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, disponível na biblioteca Anna Amalia, é preciso ressaltar que constam somente duas páginas com anotações. Contudo, como lembra Brobjer, é provável que Nietzsche já estivesse muito antes familiarizado com as teorias de Mach, pelo menos desde 1882 — Max Oehler teria afirmado que Nietzsche lê textos de Mach numa biblioteca pública de Zürich no ano de 1884. Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2008, p. 94.

[84] Cf. BANKS, Erik. "The Philosophical Roots of Ernst Mach's Economy of Principles", in *Synthese*, 139, 1, 2004, p. 41.

[85] Este é o caso de Hussain, que crê que Nietzsche está se valendo de uma posição análoga à de Mach para superar a contradição exposta no § 15 de *Para além de Bem e Mal*. Cf. HUSSAIN, Nadeem. "Nietzsche's Positivism", in *European Journal of Philosophy* 12:3, 2004, p. 326-368.

[86] Cf. GERHARDS, Karl. *Machs Erkenntnistheorie und der Realismus*. Stuttgart: W. Spemann, 1914, p. 186.

se repetem. Contudo, é possível que o sensualismo de Nietzsche tenha um alcance mais vasto. Isso se deve primordialmente à exigência de *causas* para as sensações, uma exigência abolida pelo sensualismo monístico (já que isso significaria inferir um tipo de conhecimento não sensorial das sensações). Nas suas palavras, "somente coisas reais (*wirkliche Dinge*) têm o direito de provocar sensações"[87]. Assim, Nietzsche não só nunca se desfez completamente do dualismo em sua teoria da sensação, como também crê ser possível obter algum conhecimento de suas causas reais, o que imprime um valor distinto ao seu ponto de vista sobre o assunto quando comparado com o de Mach. Isso não faz que a dificuldade identificada no contexto da polêmica com o idealismo fisiologista seja abandonada; a diferença é que agora o foco passa do sujeito para o objeto. Pois, se as sensações devem necessariamente ser provocadas por *coisas reais*, estas coisas não podem estar sediadas no plano representativo.

Visto por este prisma, é possível que a consulta da obra de Maximiliam Drossbach — outra importante fonte de Nietzsche no horizonte dessa problemática — forneça um melhor embasamento[88]. Em *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Drossbach procura mostrar que a matéria, enquanto fenômeno, não tem poder causal sobre os sentidos. Primeiramente, pois todas as qualidades que a constituem estão nos nossos sentidos, não na matéria mesma; além disso, porque o fenômeno é um efeito. Levando isso em consideração, é necessário conceder provisoriamente razão ao idealismo quando diz que "todas as coisas fenomenais (*Erscheinungsdinge*) e os processos não são nada além das nossas representações, que eles dependem completamente da nossa subjetividade, que nós mesmos produzimos os objetos (*Objecte*)"[89]. O problema desse discurso é supor que as representações são tributárias das leis do pensamento. O idealismo se equivoca não quando se opõe ao realismo objetivista e indica que tudo é representação, mas quando atesta que a representação é "objeto da sua percepção"[90]. O argumento de Drossbach é que, se a representação estivesse inteiramente subsumida no pensamento, não haveria como distinguir representações determinadas e imagens fantasiosas, de tal modo que se eu possuo representações determinadas, ou diferenciadas — de um homem, uma planta ou um cristal —, isso se deve às afecções que agem sobre os sentidos[91]. Mas considerando que o que age não pode ser uma representação, que se segue à própria afecção, então é preciso supor que o que age pertence a outro plano, incorpóreo e imaterial. Drossbach não deixa de concordar com os objetivistas quando dizem que o objeto não depende do sujeito, com a ressalva de que não se trata do objeto fenomênico, que é uma representação subjetiva. A alternativa será dada, portanto, pelo viés do dinamismo leibniziano; a substância de Leibniz, identificada com a força ou energia, teria o poder causal que falta às coisas materiais, de modo que construímos o mundo material, pois agem antes sobre nós "forças atuantes" (*einwirkenden Kräfte*)[92].

Nietzsche está em conformidade com a proposta de Drossbach — mesmo antes de lê-lo, ressalte-se — ao admitir que as sensações exigem causas que, contudo, não podem ser atribuídas aos objetos físicos, mas a outra dimensão do fenômeno, fluida — Nietzsche não incorpora imediatamente a metafísica leibniziana, tal como Drossbach, ainda que, como veremos, desenvolva modelos hipotéticos de mundo baseados nela. Assim, percorrer o caminho inverso dos sentidos às suas causas deve levar-nos a uma realidade fenomênica de outra ordem, coadunável com o vir-a-ser, um desfecho que pode aludir a um tipo de trama sofística.

A hipótese de que Nietzsche é um realista à maneira dos sofistas conta com um destacado suporte textual. Admirado com a cora-

87 *Fragmento póstumo* 5 [18] do verão de 1880, KSA 9.185.

88 É Mattia Riccardi quem faz essa sugestão, visando, principalmente, confrontar a leitura de Hussain, e sua solução machiana, para o § 15 de *Para além de Bem e Mal*. Cf. RICCARDI, Mattia. "Nietzsche's Sensualism", in *European Journal of Philosophy*, 21, 2, 2013, p. 219-257. Ainda sobre a leitura que Nietzsche faz de Drossbach, ocorrida por volta de 1885, cabe ressaltar que o exemplar de *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* está à disposição para consulta na biblioteca Anna Amalia e apresenta uma grande quantidade de anotações.

89 DROSSBACH, Maximiliam. *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. Halle: C. E. M. Pfeffer, 1884, p. 14.

90 DROSSBACH, Maximiliam. op. cit., p. 61.

91 Esse é um argumento comumente mobilizado pelos adversários do idealismo transcendental, como Trendelenburg. Cf. TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. *Logische Untersuchungen* II. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, p. 522.

92 DROSSBACH, Maximiliam. op. cit., p. 11.

gem de Tucídides "diante da realidade", contra a covardia de Platão que se "esconde no ideal", Nietzsche se alia com fervor à "*cultura dos sofistas*" que é a "*cultura dos realistas*"[93]. Mas o que pode significar a marca de um realista sofístico, ou somente de sofista, a Nietzsche, dentro de uma chave mais epistemológica do que prática ou moral, esta última predominante nas referências citadas? A esse respeito, retomemos a crítica de Nietzsche ao método de Heráclito. Um primeiro aspecto importante que deve ser esclarecido é que aquela crítica não é exatamente dirigida a Heráclito, mas a uma determinada tradição heraclítica. Como indicado anteriormente, Nietzsche poderia estar somente se valendo nessa oportunidade da interpretação de Brochard; porém, existem vestígios de que o filósofo já se ocupava muito antes com essa problemática. Tais vestígios estão contidos no curso ministrado entre 1871-1872, *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*. Ali, duas tradições heraclíticas são apartadas. De um lado, há o heraclitismo de Crátilo, herdado por Platão, cuja convicção é que o *tudo flui* ensinado por Heráclito inviabiliza toda a forma de conhecimento. O desfecho "tudo flui, logo nenhum conhecimento (*epistêmê*) da essência é possível partindo das coisas sensíveis", é uma conclusão, não propriamente de Heráclito, mas "platônica-cratiliana"[94]. Faz-se notar aí uma notável transformação empreendida pelos discípulos sobre a doutrina do mestre, pois "Heráclito não é certamente o pai daquela doutrina que despreza os sentidos: inversamente, foi ele quem fundamentou primeiramente a *matésis* sobre a *opsis* e a *akoê*, portanto a reflexão sobre o fundamento da experiência"[95]. O princípio cardinal que guia essa tradição é que, se o conhecimento abstrato é impossível, o sensório também o é; não há como atingir um conhecimento partindo dos sentidos na medida em que o objeto do conhecimento está absorvido pela negatividade, é o próprio "não ser", restando unicamente o "apontar o dedo" de Crátilo.

Contudo, em oposição ao ceticismo radical de Crátilo e Platão, Nietzsche coloca em destaque outra tradição heraclítica representada

[93] *Crepúsculo dos ídolos*, "O que devo aos antigos", § 6, KSA 6.156.
[94] *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, KGW II, 4.150.
[95] *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, KGW II, 4.151.

pela sofística, mais particularmente por Protágoras. Ao contrário dos heraclitianos que rejeitam o testemunho dos sentidos, "Protágoras era antes da opinião que havia uma *epistêmê* e que é o mesmo que *aisthêsis*, sobre a qual está baseada a *doxa* (portanto, *epistêmê* = *doxa* = *aisthêsis*)"[96]. Essa recuperação dos sentidos entabulada por Protágoras nos deixa com duas possibilidades epistêmicas. A primeira nos conduz à doutrina do homem medida. Deparamo-nos com o discurso de Sócrates endereçado ao jovem Teeteto: quando conhecimento e percepção são equiparáveis, então o ser é relativo àquele que percebe; o ser só é momentaneamente para um indivíduo percipiente. Essa é a possibilidade eleita como a concludente por Nietzsche no seu curso sobre Platão. Mas esse pode ser considerado um resultado preliminar da combinação operada por Protágoras entre o sensualismo e a doutrina heraclítica do fluxo. Como bem mostra Brochard ao tratar do sensualismo protagórico, a teoria que tem como ponto de partida as sensações em constante transformação não desemboca num resoluto subjetivismo ou individualismo por supor um realismo de tipo heraclítico. Trata-se do outro lado da fala de Sócrates a Teeteto: toda ciência derivada da sensação, todo relativismo, necessariamente supõe a realidade do vir-a-ser[97]. Declarando que "fora de nós tudo está sempre em movimento e que a diversidade de movimento corresponde à diversidade de sensações", Protágoras dá provas de que com a sofística não estamos encerrados "completamente na consciência: o reino do puro subjetivismo ainda não chegou"[98]. Como veremos a seguir com mais cuidado, Nietzsche aprova esse desdobramento; o filósofo é um

[96] *Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, KGW II, 4.150-151.
[97] "Por isso mesmo, tinhas carradas de razão quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes: tudo se movimenta como um rio; ou, segundo a fórmula do sapientíssimo Protágoras: o homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual conclui disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação" (PLATÃO. *Teeteto/Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001, 160d, p. 63).
[98] BROCHARD, Victor. op. cit., p. 33. Como dirá Brochard em outro momento, em contraposição à hegemônica interpretação subjetivista do relativismo protagórico, a "doutrina de Protágoras é, então, um relativismo objetivo ou realista" (BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1926, p. 29).

heraclítico à maneira de Protágoras não tão somente por respaldar a doutrina do homem medida, mas por encontrar nos sentidos um veículo de inconteste valor epistemológico quando aqueles confirmam a veracidade do realismo do vir-a-ser[99].

Resta salientar, antes de dar por encerrada essa seção, que a conciliação que está sendo proposta entre a filosofia nietzschiana com esse tipo bastante singular de sensualismo pode soar problemática, sobretudo se se pensa em outra notória filiação de Nietzsche, nomeadamente com o dinamismo da física de Boscovich, cuja marca que sobressai é a desconfiança ante os sentidos. Não por acaso, respeitáveis estudiosos de Nietzsche viram nesse posicionamento supostamente ambíguo um impasse que só poderia ser solucionado mediante a criação de uma periodização particular[100]. Essa possibilidade parece ser corroborada, inclusive, quando Nietzsche, numa carta a Overbeck, anuncia que, no verão de 1884, pretende realizar uma "revisão" de sua "metafísica" e

99 Impasses seriam gerados caso essa articulação fosse desprezada. Tome-se como exemplo a leitura de Ludwing Stein. Para o estudioso, as investidas epistemológicas de Nietzsche apontariam, por um lado, para a aprovação do sensualismo sofístico, cujo resultado é a doutrina do homem medida, e, por outro, para uma posição metafísica ingênua, o que indicaria que o filósofo oscila "entre diferentes pontos de vista epistemológicos" (STEIN, Ludwig. *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin: Georg Reimer, 1893, p. 48).

100 O caso mais emblemático é o de Maudemarie Clark, que, diante das posições de Nietzsche sobre os sentidos, estabelece a seguinte periodização: até *Para além de Bem e Mal*, o filósofo é partidário da teoria do erro ou da falsificação, uma posição que seria abandonada em seguida, de forma mais evidente em *Crepúsculo dos Ídolos* e *O anticristo*, quando Nietzsche se desfaz completamente de um ainda existente vestígio metafísico — para Clark, a teoria do erro depende necessariamente de uma teoria metafísica da coisa em si — e adota a epistemologia sensualista, levando-o a um empirismo em nada alheio ao espírito científico. Cf. CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 2002, p. 103-109. Nadeem Hussain e Mathew Meyer, para ficarmos com dois recentes exemplos, mostraram, ao meu ver com êxito, que a proposta de Clark é insustentável, pelo simples motivo de a teoria do erro não ter sido abandonada e, mais importante, por ela não ser automaticamente descartada com a rejeição da coisa em si, sendo perfeitamente compatível com um tipo de perspectiva naturalista. Cf. HUSSAIN, Nadeem. op. cit., p. 326-368. MEYER, Mathew. "Nietzsche's Naturalism and the Falsification Thesis", in HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 135-148. Eu acrescentaria que outra grave precipitação por parte de Clark é equiparar sensualismo com materialismo vulgar, que, como vimos, divergem.

de suas "visões epistemológicas"[101]. Em outras palavras, tudo leva a crer que temos somente duas alternativas: ou Nietzsche se contradiz, ao defender e combater os sentidos, ou mudou de rumo. Contudo, eu gostaria de sugerir que não estamos necessariamente diante de um dilema restrito a essas duas possibilidades. Em primeiro lugar, ainda que a exposição doutrinal do sensualismo notoriamente ocorra em escritos da segunda metade da década de 1880, existem indicações da adoção desse posicionamento já em póstumos desde 1872, de sorte que o anúncio que Nietzsche faz a Overbeck pode ser entendido como um desejo de trazer a público uma posição que já estava sendo apreciada em sigilo. Ademais, a ambiguidade supracitada só se instala quando se ignora que Nietzsche apreende o mundo fenomênico segundo um esquema de *gradações*, buscando nas sensações primitivas, no nível fenomenal profundo, fazer o caminho inverso para o real. Dessa maneira, veremos que o realismo nietzschiano não almeja, a rigor, se debruçar sobre a "realidade" (*Realität*) — uma derivação do "nosso sentimento (*Gefühle*) de 'sujeito'"[102] — mas sobre o "mundo efetivo" (*wirkliche Welt*), que antecede o "*esquema do ser*"[103].

101 Carta a Franz Overbeck do dia 7 de abril de 1884, KSAB 6.496.

102 *Fragmento póstumo* 9 [98] do outono de 1887, KSA 12.391.

103 *Fragmento póstumo* 9 [97] do outono de 1887, KSA 12.391. Uma meditação terminológica pode ser, nesse momento, recomendável. Em primeiro lugar, gostaria de salientar que apesar dessa crítica endereçada ao termo *Realität*, que vai de par com uma aprovação do termo *Wirklichkeit*, Nietzsche não é, de modo geral, fiel a essa distinção e na maior parte das vezes superpõe esses termos. Isso explica a razão pela qual o termo *realidade* é empregado ao longo do trabalho sem maiores restrições. Em segundo lugar, gostaria de defender que a classificação da filosofia nietzschiana pós-idealista enquanto um *realismo* é possivelmente mais conveniente que *naturalismo*, outro concorrente terminológico que poderia ser considerado nesse caso — um termo, aliás, atualmente endereçado a Nietzsche com surpreendente frequência —, pois enquanto naturalismo possuiu um sentido fixo, basicamente um equivalente para materialismo — naturalista é o termo usado por Diderot para designar os homens descrentes em Deus que se interessavam somente pela matéria; é também a palavra que Saint-Beuve utilizava como sinônimo de materialismo —, realismo é um termo mais vago e sujeito à relativização. Historicamente, são realistas na filosofia tanto os idealistas oponentes aos nominalistas quanto aqueles que resistem ao idealismo moderno e defendem a existência de uma realidade exterior ao sujeito. Essa versão do realismo foi sistematizada por Schelling, sendo essencialmente concebida como a afirmação do *não eu*. Cf. CORRÊA, Patricia Alvez Carvalho. "O realismo e o naturalismo: a questão terminológica", in *Cadernos do CNFL*, XIV, 4, p. 3045 e 3047. É preciso atenção, de qualquer modo, para essa frouxidão do conceito, pois, se

SEÇÃO II
As gradações da realidade fenomenal

Sabe-se que um dos maiores legados da filosofia nietzschiana foi ter despertado o homem do seu estado de alienação para com seus valores mais estimados. Nietzsche é aquele que revela que o "mundo verdadeiro" dos metafísicos e dos cristãos é uma projeção da vontade de verdade dos sofredores — com efeito, uma vontade de nada — que buscam um mundo que "não se contradiga, não engane, não mude", enfim, um "*mundo do permanente*"[104]. Movidos por uma lógica duvidosa — "quando A é, então seu conceito antagônico B também deve ser" —, os metafísicos assumem que se esse "mundo é aparente" deve haver outro, "verdadeiro", que se esse mundo é "contraditório" deve haver outro, "sem contradições", que se esse mundo está em "vir-a-ser" deve haver outro, o "mundo do ente" (*seiende Welt*), incapazes de enxergar, assim, que se trata de "conclusões falsas" cuja real proveniência repousa no desejo de que outro mundo "fosse dado"[105], desejo de um mundo fictício concorrente ao "ódio" pela "realidade" (*Wirklichkeit*), concorrente a um "profundo mal-estar com o real"[106]. Como também se sabe, Nietzsche não se compraz em somente desmascarar essa história oculta do niilismo, mobilizando, ao mesmo tempo, recursos para superá-la na esperança de cultivar uma nova humanidade que teria sua materialização na figura do além-do-homem, aquele capaz não só de detectar que o "antagonismo entre mundo aparente e mundo verdadeiro se reduz

por um lado pode trazer benefícios, por outro pode ser um convite para abusos danosos, como os cometidos pela leitura nazista de Baeumler, que na sua famigerada obra sobre Nietzsche defende que o filósofo é o "primeiro grande filósofo do realismo", uma denominação que não guardaria afinidade com "o empirismo ou o sensualismo"; tratar-se-ia de um conceito novo, fertilizado pela recuperação que Nietzsche faz da imagem heraclítica de mundo, sendo a sua fórmula própria o "realismo heroico" (BAEUMLER, Alfred. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1937, p. 15-16). *Realismo heroico*, vale salientar, era uma expressão corrente entre os teóricos do nazismo, denotando o caráter fundamentalmente belicoso do ser humano. Cf. LESKE, Monika. *Philosophen im "Dritten Reich". Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistichen Deutschland*. Berlin: Dietz Verlag, 1990, p. 296-297.

104 *Fragmento póstumo* 9 [60] do outono de 1887, KSA 12.364-365.

105 *Fragmento póstumo* 8 [2] do verão de 1887, KSA 12.327.

106 *O anticristo* § 15, KSA 6.181-182.

ao antagonismo entre 'mundo' e 'nada'"[107], mas também de afirmar com júbilo o único mundo existente, o aparente. Com isso, encerra-se o árduo processo da transvaloração de todos os valores.

Temos aí, de forma compacta, uma esquematização da filosofia de Nietzsche, sobretudo em seu período tardio, bastante familiar mesmo aos ouvidos pouco habituados com estudos nietzschianos. Mas, como com toda simplificação, uma grande quantidade de nuances é omitida. Uma delas diz respeito ao conceito de *mundo aparente*. O mundo que resta após a transvaloração é o mundo aparente, o único existente. "O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas um mundo *acrescentado*"[108]; "a *aparência* como eu entendo", diz ainda Nietzsche, "é a efetiva e única realidade das coisas"[109]. Mas qual é exatamente esse mundo aparente, tal como Nietzsche o entende? É tentador assumir que se trata do mundo dos cientistas naturais, aquele dos materialistas e mecanicistas, nosso mundo do olhar e do tato. Contudo, esse é somente o nível mais empobrecido dos fenômenos — o mundo do sensualismo do povo que vimos há pouco — que sequer é, com efeito, o mundo aparente enquanto tal. O realismo nietzschiano não pretende reforçar o mote habitual dos realistas de uma defesa do senso comum[110]; nesse aspecto crítico, as premissas idealistas continuam tendo algum valor, i.e., a essência que o realista pensa poder atingir indutivamente não passa de representação, um posicionamento que desemboca, enfim, num tipo de *realismo crítico*.

Nessa direção eu gostaria de evocar algumas palavras de Eduard Hartmann — com quem Nietzsche, como sabemos, manteve um fecundo diálogo. Segundo Hartmann, existem três possíveis pontos de vista epistemológicos: "o imediato realismo ingênuo, o idealismo e o realismo crítico ou mediato"[111]. Ao contrário do realista ingênuo, ou o

107 *Fragmento póstumo* 14 [184] da primavera de 1888, KSA 13.371.

108 *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 2, KSA 6.75.

109 *Fragmento póstumo* 40 [53] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.654.

110 Não identificar essa terceira via conduz ao erro de supor que Nietzsche é um filósofo contraditório, ou indeciso, por atacar e aprovar o realismo ingênuo. Esse é o caso de Hocks. Nas suas palavras, após a recusa de "todo transcendente e transcendental", Nietzsche retorna, finalmente, para "um realismo extremo e ingênuo", apesar de sua "repulsa pelo realismo das ciências da natureza" (HOCKS, Erich. op. cit., p. 55).

111 HARTMANN, Eduard von. *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875, p. VIII.

homem comum — para quem não existe, a rigor, teoria do conhecimento, posta a crença na identidade entre os objetos da percepção com a coisa em si — e do idealista — limitado a opor uma teoria da representação ao realista ingênuo, enveredando, não raramente, para o ilusionismo e ceticismo —, o realista crítico recusa a imediatidade do realismo ingênuo, sem, contudo, descartar a possibilidade de um conhecimento mediato, não apodítico do real através do método indutivo[112]. Não se deve censurar o idealista quando este mostra que aquilo que se apresenta imediatamente à consciência não são qualidades das coisas, mas fenômenos derivados da consciência; o idealismo representa a irrupção do pensamento crítico, a acusação dos preconceitos dogmáticos, sendo, portanto, justificável, quando nós "começamos com este"[113]. Isso não significa, porém, que toda a tarefa da filosofia esteja reduzida, após o esclarecimento crítico, à teoria do conhecimento[114]. Disso se segue a necessidade de confrontar o idealismo subjetivista neokantiano, expressamente aquele anunciado por Lange e Vaihinger. Para Hartmann, o mérito do neokantismo de ter atribuído origem subjetiva ao conhecimento é logo abalado quando se fixa que *todo* conhecimento está subjetivamente encerrado. O fato é que os neokantianos não compreenderam o significado exato da crítica, recuando, assim, para uma versão do dogmatismo ainda mais perniciosa do que a apregoada pelo realismo ingênuo: o ceticismo. Isso faz que Hartmann oponha à imediatidade do realismo ingênuo, ao subjetivismo do idealismo neokantiano, o *criticismo* — uma "síntese entre dogmatismo e ceticismo"[115] — como uma forma prudente e mediata para chegar ao conhecimento da realidade.

[112] Cf. HARTMANN, Eduard von. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877, p. 55.

[113] HARTMANN, Eduard von. *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875, p. XII.

[114] Para o neokantismo de Vaihinger, uma verdadeira filosofia é exclusivamente teoria do conhecimento. Cf. VAIHINGER, Hans. *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert*. Iserlohn: J. Baedeker, 1876, p. 30.

[115] HARTMANN, Eduard von. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877, p. 56.

Na esteira de Hartmann, o realismo nietzschiano pode ser entendido como uma espécie de realismo crítico. Estão ausentes aqui os anseios metafísicos de sabor schopenhaueriano que movem Hartmann. Mas se retêm duas propostas fundamentais:

a. O imediatamente dado aos sentidos sofre a influência de representações.
b. Reconhecer o horizonte dessas representações não denota um ceticismo intransponível, sendo possível obter algum conhecimento da realidade que excede a representação.

A perspectiva do realismo ingênuo, imediata, é, para o realista crítico, somente uma etapa que deve ser desdobrada. Como diz Nietzsche, revivendo e aprimorando uma antiga crítica dirigida a Kant, "pode ser que só seja dado um mundo aparente, mas não somente o *nosso* mundo aparente"[116]. Quer dizer, em antagonismo ao idealismo transcendental, que supõe a separação entre a realidade existente e o conteúdo das representações (ideal), não se trata tão somente de enveredar por aquilo que Kant chama de *realismo transcendental*, a doutrina defensora de uma harmoniosa confluência entre o mundo representado com a realidade em si. Esse trecho dá a entender que o mundo dado para o olhar e tato não goza de exclusividade, sendo possível um alargamento do campo da experiência, sugestão confirmada em outro importante fragmento póstumo que aponta para a existência de um escalonamento na percepção dos fenômenos.

> O mundo dos "fenômenos" é o mundo arranjado (*zurechtgemachte*), que nós sentimos (*empfinden*) como real. A "realidade" (*Realität*) está no retorno constante de coisas iguais, conhecidas, aparentadas, no seu *caráter logicizável*, na crença que aqui calculamos, que podemos

[116] *Fragmento póstumo* 14 [103] da primavera de 1888, KSA 13.281. "Resta provar que todas as construções de mundo são antropomórficas, e seguramente todas as ciências, se Kant tem razão. Sem dúvida há aqui uma dedução circular — tendo as ciências razão, não ficamos sobre as bases de Kant: tendo Kant razão, então as ciências não estão certas. Contra Kant, é ainda possível objetar que, mesmo que admitamos suas proposições, permanece ainda a completa *possibilidade* de que o mundo seja tal como nos aparece" (*Fragmento póstumo* 19 [125] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.459).

> suputar. (...) O contrário do mundo fenomenal não é "o mundo verdadeiro", mas o mundo sem forma-não formulável (*formlos-unformulirbare*) do mundo do caos de sensações — portanto, outro *tipo* de mundo fenomenal, um que para nós é "desconhecido"[117].

Um primeiro ponto que requer esclarecimento concerne ao caráter do antagonismo entre os tipos de mundos fenomenais percebidos, pois, apesar de existir aí uma oposição, ela não é da mesma natureza daquela entre mundo verdadeiro e mundo aparente — não há um dualismo, mas um sistema de gradações. Em vez de operar com as categorias de "'realidade' e 'ser'" em antagonismo, devemos pensar antes em "graus das aparências"[118]. "Graus" no lugar de "antagonismos" é uma ideia cara ao filósofo, que vê na apreciação guiada por gradações uma forma mais sutil e astuta de abordar diferenças. A tradução de diferenças em antagonismos é uma herança direta da rudeza da linguagem, incapaz de notar que só há "graus e vários delicados níveis"[119]; "a imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza antagonismos ('quente e frio', por exemplo), onde não há antagonismos, mas apenas diferenças de grau"[120]. Inversamente, isso não quer dizer que esses níveis de fenômenos coexistam sem nenhum tipo de disposição hierárquica. Nietzsche toma o mundo do sensualismo do povo como artificial, estando este sobreposto ao outro, autêntico, aquele do caos de sensações. Os fenômenos que temos à disposição para o mundo dos olhos são produto de um arranjo, abreviação, enfim, de uma falsificação dos fenômenos em seu estado primitivo.

Da teoria do erro ao refinamento dos sentidos

A principal razão que impulsiona a oposição de Nietzsche ao sensualismo do povo é revelar que a pretensa sobriedade dos realistas, que

[117] *Fragmento póstumo* 9 [106] do outono de 1887, KSA 12.395-396.
[118] *Fragmento póstumo* 40 [20] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.637.
[119] *Para além de Bem e Mal* § 24, KSA 5.41.
[120] *O andarilho e a sua sombra* § 67, KSA 2.582.

creem no mundo tal como lhes "aparece", não passa de uma oculta "embriaguez"[121]. Os homens da ciência, os materialistas, os positivistas ou, unicamente, os realistas guiados pelo senso comum, não se dão conta de que ainda estão sendo iludidos pelo mesmo erro da razão que vitimou os metafísicos, que tomam as coisas últimas por primeiras; efeitos por causas. Isso ocorre porque essa operação ficou soterrada na memória. "Todo o mundo foi uma *criação* de nós, *homens*", uma criação, no entanto, da qual se "*esquece*"[122]. Impassíveis a esse esquecimento, os homens comumente cometem o erro, para o qual Spir já havia alertado, de acreditarem obter as coisas da experiência por indução, como se estas fossem substâncias ou o incondicionado. Mas, uma vez desperto, esse mesmo homem veria que o mundo não é outra coisa senão seu próprio espelho, de modo que aquilo que se acredita ser uma descrição do mundo não passa de "descrições do homem, *não do mundo*"[123]; quando vemos florestas ou montanhas, vemos, com efeito, "algo de nós mesmos"[124]. O "homem enquanto medida das coisas" (*Mensch als Maass der Dinge*) é o princípio oculto que guia tanto a filosofia quanto a ciência, fazendo que todas as chamadas leis naturais não sejam outra coisa senão uma "soma de relações antropomórficas"[125]. Decorre daí o desprezo de Nietzsche pelo positivismo ingênuo ou irrefletido — é preciso ver como algo "ridículo", diz o filósofo, a "escola dos 'objetivistas' (*Objektiven*) e dos 'positivistas'", quando esta pensa poder contornar os "juízos de valor"[126]; quando simplesmente ignora que "não existem fatos, somente interpretações (*Interpretationen*)"[127].

Mas, a despeito da atitude permissiva para com o antropomorfismo, é preciso ter em mente, antes de tudo, que esse fenômeno só pode ser corretamente compreendido desde o horizonte mais abrangente da história natural. Tal como os psicologistas, Nietzsche trata

[121] *A gaia Ciência* § 57, KSA 3.421.
[122] *Fragmento póstumo* 14 [8] do outono de 1881, KSA 9.624.
[123] *Fragmento póstumo* 6 [429] do outono de 1880, KSA 9.308.
[124] *Fragmento póstumo* 23 [178] do final de 1876/verão de 1877, KSA 8.468.
[125] *Fragmento póstumo* 19 [237] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.494.
[126] *Fragmento póstumo* 26 [348] do verão/outono de 1884, KSA 11.241.
[127] *Fragmento póstumo* 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.315.

o problema do conhecimento colocando em evidência, a contrapelo dos logicistas, as necessidades humanas; mas ele vai além, encarando o homem, e seu arcabouço intelectual, como um momento na cadeia evolutiva. O mundo humanizado da ciência — cujos conceitos de matéria, corpos, linhas, superfícies etc., derivam da crença mais substancial em coisas iguais — é uma herança direta dos organismos, particularmente dos "organismos inferiores"[128]; nesse sentido, o antropomorfismo é um caso do, por assim dizer, *biomorfismo*. Defensor de um tipo de *epistemologia evolucionista*, Nietzsche entende que o aparelho cognitivo humano possui uma raiz biológica; o homem falsifica e simplifica o caos de sensações, criando esquemas regulares, pois ele está obedecendo a uma exigência vital. O imperativo de todo ser orgânico é abreviar o plano fenomenal profundo do vir-a-ser tendo em vista uma otimização da sobrevivência. Como dirá Nietzsche repetidas vezes, o "idêntico", a "ilusão", a "simplificação", a "falsificação", ou somente o "erro", é condição da vida, o que demarca, assim, a diferença para com o nível inorgânico, por sua vez livre da "má compreensão"[129]. Trata-se de uma *condição*, na medida em que é somente o erro, ao criar generalizações, que torna possível ter-se uma orientação mínima num mundo do vir-a-ser. Seres que enxergam, nas semelhanças do mundo fenomenal profundo, igualdades — um procedimento ilógico "pois nada é realmente igual" — têm mais chances de sobreviver que os outros, possuidores de outra percepção que apreende "tudo 'em fluxo'" — uma percepção "que poderia ser mais verdadeira" —, que, como mostra a história natural, "desapareceram"[130]. Em suma, "a verdade última do fluxo de todas as coisas não suporta a *assimilação*", e "nossos **órgãos** (para viver) são estabelecidos sobre esse erro"[131].

128 *Humano, demasiado Humano* § 18, KSA 2.38.

129 *Fragmento póstumo* 1 [28] do outono de 1885/primavera de 1886, KSA 12.16. Considerando que Nietzsche não admite uma diferença de natureza entre os níveis orgânico e inorgânico, já defendi que essa distinção é de uma ordem mais sutil, a saber, perceptiva. Cf. NASSER, Eduardo. "Nietzsche and the Transformation of Death", in LEMM, Vanessa (ed.). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 234-235.

130 *A gaia Ciência* § 111, KSA 3.471 e 472. "A semelhança não é um grau do idêntico: mas algo completamente diferente do idêntico" (*Fragmento póstumo* 11 [166] da primavera/outono de 1881, KSA 9.505.

131 *Fragmento póstumo* 11 [162] da primavera/outono de 1881, KSA 9.504.

O mundo fenomenal de superfície, alicerçado na crença em coisas iguais, é arranjado e falsifica o verdadeiro mundo fenomenal profundo do vir-a-ser. Em princípio, não há nada de censurável, para Nietzsche, nessa superposição, sobretudo se se levam em consideração as vantagens adaptativas. Essa apreciação favorável surge na medida em que um mundo moldado desde a permanência satisfaz o princípio daquilo que os positivistas críticos, como Avenarius e Mach, chamaram de *economia do pensamento* ou *economia dos princípios*, i.e., a suposição de que é preciso esquematizar a natureza em formas simples e inteligíveis em benefício da ação[132], exigência cuja realização ocorrerá com o materialismo e o mecanicismo, doutrinas que fertilizam os *conceitos científicos*[133]. Trata-se de um segmento muito particular que não pode ser simplesmente emparelhado com os setores mais ingênuos do positivismo. Assim como Nietzsche, os empiriocriticistas — que, com efeito, refletem de forma mais destacada uma opinião que passa a ser largamente aceita na segunda metade

132 Sobre a gestação da economia do pensamento em Mach, cf. BANKS, Erik. op. cit., p. 23-53.

133 Isso mostra, vale ressaltar, que o *positivismo* nietzschiano está longe de ser um incômodo, e nem sempre fácil de ser explicado, acidente de percurso restrito a uma fase passageira do seu desenvolvimento filosófico. Montinari e D' Iorio são figuras centrais a respeito dessa revisão do alcance do positivismo nietzschiano. Para Montinari, que busca combater o "insuportável mal-entendido que tende minimizar a virada representada por *Humano, demasiado Humano* na obra de Nietzsche, no desenvolvimento de sua filosofia", é preciso assumir que os traços herdados do positivismo caracterizam "toda a filosofia de Nietzsche de 1876 a 1888, desde seu desligamento de Wagner e Schopenhauer até o fim de sua vida consciente" (MONTINARI, Mazzino. "Nietzsche contra Wagner: été 1878", in *L'Herne: Nietzsche*, 2006, p. 158). Para D' Iorio, que retoma o raciocínio de Montinari, mas fazendo o caminho inverso, uma vez que se entra em contato com a massa de póstumos e obras preparadas para a publicação, pertencentes ao jovem Nietzsche, somos levados a concordar que existe uma "forte continuidade entre as primeiras reflexões dos escritos de juventude e a filosofia do espírito livre de *Coisas humanas, muito humanas*" (D' IORIO, Paolo. "Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils por l'étude d'une philosophie en devenir", in D'IORIO, Paolo, PONTON, Olivier (ed.). *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de* ***Choses humaines, trop humaines***. Paris: Rue d' Ulm, 2004, p. 27). Unindo essas abordagens, há um acentuado alargamento do positivismo nietzschiano, inversamente proporcional a um encolhimento, e, no limite, desaparecimento de inclinações metafísicas ou que mantenham laços com o misticismo da causa de Bayreuth. Trazendo essa esquematização para a história da filosofia, Nietzsche teria sido, na verdade, mais um filósofo de seu tempo — iluminista, crítico, antimetafísico, admirador das ciências naturais etc. — do que propriamente um romântico ou novo místico.

do século XIX — condenam aqueles que propalam um dogmatismo cientificista; a ciência deve se preocupar em unicamente servir interesses práticos da espécie em vez de referendar o discurso que a toma como uma atividade contemplativa da natureza[134].

A esse respeito, convêm examinar algumas considerações feitas por Nietzsche sobre a filosofia de Demócrito. Demócrito, a quem Nietzsche foi levado desde cedo por um "demônio bem intencionado"[135] e cuja imagem lhe suscita uma pessoal e intensa simpatia[136] — tendo como consequência o projeto inacabado *Democritea* —, era encarado pelo filósofo como um "racionalista", como o primeiro dos gregos dotado de "caráter científico"[137], radicalmente antimetafísico e que via, como Locke depois dele, somente a matéria, despida de propriedades, enquanto "coisa em si"[138]. Em todo caso, essa atração exercida é causada menos pela veracidade da visão de mundo de Demócrito — recortando, no fechamento da apresentação sobre Demócrito em *Os filósofos pré-platônicos*, um trecho com poucas alterações de Schopenhauer, e reiterando relutâncias epistemológicas que já conhecemos bem, Nietzsche acusa a *petitio principii* dos materialistas acerca do "imediatamente dado", pois desconhecem que, na verdade, todo objetivo é, antes, "condicionado pelo sujeito cognoscente de várias maneiras"[139] —, do que pelos recursos que podem ser dali extraídos, manifestamente a economia de princípios. O mérito de Demócrito, ao lado de Empédocles, seria o de ter aperfeiçoado a doutrina de Anaxágoras, em acordo com o "espírito das ciências naturais", ao aplicar a "lei da economia sobre as explicações da natureza", i.e., a lei cuja recomendação é que a prioridade passe a ser dada para explicações simples do mundo existente — donde a preferência pelo mecanicismo — que serve como um

[134] Sobre essa ressignificação pragmatista da tarefa da ciência na segunda metade do século XIX, cf. FREULER, Leon. "Las tendances majeures de la philosophie autor de 1900", in PANZA, Marco, PONT, Jean-Claude (ed.). *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris: Blanchard, 1995, p. 1-15.

[135] Carta a Carl von Gersdorff do dia 1 de dezembro de 1867, KSAB 2.240.

[136] "A mim pessoalmente me agrada intensamente a figura de Demócrito" (Carta a Erwin Rohde do dia 9 de dezembro de 1868, KSAB 2.350).

[137] *Fragmento póstumo* 57 [48] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.413.

[138] *Fragmento póstumo* 57 [12] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.381.

[139] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.339-340.

antídoto para a arbitrariedade e o "livre jogo com possibilidades"[140]. Em suma, o que se pode extrair das considerações sobre Demócrito é que materialismo e mecanicismo formam uma visão de mundo mais honesta, tendo ao seu lado a "boa consciência" (*gute Gewissen*)[141]. A honestidade decorre do manuseio de categorias em acordo com suas origens utilitárias, o que serve como uma forma de contenção do hermetismo que alimenta a mente dos metafísicos; a "representação mecanicista" funciona como um "princípio regulativo do método"[142]. Operando com categorias como movimento e átomo, tudo se reduz a uma "*linguagem de signos* (*Zeichensprache*) *do olho e do tocar*"[143], cujo propósito é unicamente tornar o mundo calculável para "fins práticos"[144]. Por esse motivo, não é nada surpreendente quando Nietzsche revela que, ao pensar em sua "genealogia filosófica", se sente próximo aos movimentos antiteleológicos do seu tempo, que compreendem o spinozismo e também o "movimento mecanicista"[145].

Ainda assim, é preciso levar em conta que a identificação de ganhos utilitários não foi suficiente para obliterar a existência de consequências prejudiciais. Primeiramente, num plano epistemológico. Muito embora um mundo esquematizado sobre a crença em coisas iguais seja favorável à vida, trata-se de um traço grosseiro e superficial que remonta aos organismos inferiores — são paradigmáticos, nesse caso, os organismos unicelulares. "Com o mundo orgânico começa a *indeterminação* e *aparência* (*Schein*)", em antagonismo ao mundo inorgânico, onde "reina a 'verdade'"[146]. É essa distância, comum a todo vivente, à verdade que está por detrás de alguns dos trechos mais melancólicos de Nietzsche, nomeadamente aqueles em que ele claramente indica a superioridade do inorgânico sobre o orgânico e considera ser uma "festa" morrer[147].

[140] *Fragmento póstumo* 23 [30] do inverno de 1872/1873, KSA 7.551.

[141] *Fragmento póstumo* 36 [34] de junho/julho de 1885, KSA 11.564.

[142] *Fragmento póstumo* 34 [76] de abril/junho de 1885, KSA 11.443.

[143] *Fragmento póstumo* 14 [122] da primavera de 1888, KSA 13.302.

[144] *Fragmento póstumo* 25 [96] da primavera de 1884, KSA 11.33.

[145] *Fragmento póstumo* 26 [432] do verão/outono de 1884, KSA 11.266.

[146] *Fragmento póstumo* 35 [53] de maio/julho de 1885, KSA 11.536.

[147] "Livrar-se da vida e retornar à natureza morta pode ser sentido como uma *festa*. Amar a natureza! Venerar novamente o morto!" (*Fragmento póstumo* 11 [125] da primavera/outono de 1881, KSA 9.486).

Outra consequência, possivelmente ainda mais grave, dá-se num plano axiológico. Dado que o mundo construído para o olhar é sustentando pela crença em entes, forçosamente se inicia uma culpabilização do vir-a-ser e, no limite, do mundo. Nas palavras de Nietzsche, "a *hipótese de ente* é a fonte de todas as *calúnias do mundo*"[148]. Existem ao menos duas razões para tanto. Primeiro, a crença no ente provoca um processo comparativo entre o ente e o vir-a-ser, o que desemboca na falsa conclusão de que, se o mundo do vir-a-ser não se torna o *ser*, então deve existir outro mundo que corresponda às qualidades do ente, i.e., permanente, em si, disposto no além. O mundo do vir-a-ser carece desses atributos, sendo essa a sua deficiência congênita. Segundo, conforme todo acontecimento é visto enquanto efeito dos entes — e o ente é, como veremos, um conceito fundamentalmente psicológico —, toda ação passa a ser entendida dentro de uma chave intencional, o que provoca a procura por responsáveis, por causas, fazendo que o vir-a-ser seja "despido de sua inocência"[149].

Essas considerações poderiam ser o prenúncio, sem dúvida, de um incipiente pessimismo ou niilismo; "*a crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo — nós mensuramos o valor do mundo com categorias *que estão referidas a um puro mundo fictício*"[150]. Mas esse não é o único desfecho possível. É certo que, em razão dos erros, o homem, e no limite o vivente, carrega consigo o germe do niilismo, pois é preciso negar o real para sobreviver. Ainda que Nietzsche procure delimitar, possivelmente na maior parte das vezes, o niilismo enquanto um fenômeno cujas raízes são culturais e históricas, como um fenômeno exclusivo da história humana — esse é o ângulo hegemônico, por exemplo, em *Genealogia da Moral* —, o fato é que, se se perseguem os raciocínios mais profundos da filosofia nietzschiana, o niilismo mostra-se como uma ameaça inerente à vida. Porém, é também verdade que tal aspecto tem seu peso amenizado quando se

[148] *Fragmento póstumo* 11 [72] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.35.

[149] *Crepúsculo dos ídolos*, "Os quatro grandes erros", § 7, KSA 6.95. "Sobre todo efeito se segue um efeito — essa crença na causalidade tem a sua sede no mais forte dos instintos, na vingança" (*Fragmento póstumo* 4 [53] de novembro de 1882/fevereiro de 1883, KSA 10.124).

[150] *Fragmento póstumo* 11 [99] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.49.

atenta para o caráter evolutivo do vivente. Que há uma relação de interdependência entre vida e erro, ou vida e o mundo fenomenal de superfície de coisas iguais, é algo indisputável. Mas essa relação não é estagnada, sendo enfraquecida com o passar do tempo, conforme os organismos se complexificam.

> A igualdade e similitude tornaram-se gradualmente, com a acentuação (*Verschärfung*) dos sentidos e da atenção, com o desenvolvimento e a luta de vidas complexas, mais raras: enquanto para os seres (*Wesen*) mais inferiores tudo parece ser "eternamente igual a si", "uno", "permanente", "incondicionado", "sem qualidades". Gradualmente o "mundo exterior" se diversifica[151].

O traço distintivo dos seres orgânicos é a capacidade de filtrar e moldar a realidade; há um "material bruto", provindo das sensações, o qual o intelecto "*interpreta*" (*auslegt*)[152]. Isso significa que o vivente não é, originariamente, somente um receptor dos caos de sensações, mas é também um artífice. Aqui fica claro que já não estamos no horizonte empirista de Hume, Condillac ou Mill[153]. Em toda "impressão dos sentidos não somos somente passivos, mas também *muito ativos*", "escolhendo, ligando, preenchendo, interpretando"[154]. Com isso, o aparelho perceptivo do vivente não conduz a um *conhecer*, ao menos não segundo um sentido convencional, já que sua atividade denota menos um descobrir que um encobrir[155]. O conhecimento encontraria sua melhor imagem nos processos orgânicos de nutrição e, na verdade, seria análogo a estes — "*conhecimento é um meio de se nutrir*"[156] — donde a equiparação feita por Nietzsche entre conhecer e assimilar. Assimilar obedece ao impulso basilar do vivente de imprimir igualdade ao múltiplo, sendo esse "tomar igual" equiparável ao

[151] *Fragmento póstumo* 38 [14] de junho/julho de 1885, KSA 11.613.

[152] *Fragmento póstumo* 34 [55] de abril/junho de 1885, KSA 11.437.

[153] Cf. HOCKS, Erich. op. cit., p. 61.

[154] *Fragmento póstumo* 7 [33] da primavera/verão de 1883, KSA 10.253.

[155] "Nosso aparelho do conhecimento não foi *equipado* para o 'conhecimento'" (*Fragmento póstumo* 26 [127] do verão/outono de 1884, KSA 11.184).

[156] *Fragmento póstumo* 24 [14] do inverno de 1883/1884, KSA 10.651.

que a ameba faz com a "assimilação (*Einverleibung*) da matéria apropriada (*angeeigneten*)"[157]. A assimilação necessita ser complementada pela memória, que é tanto um esquecer quanto um lembrar; ela se esquece da alteridade — ainda que esse esquecimento não seja o mesmo que um aniquilamento, já que "não há esquecimento no reino orgânico"[158] — e se lembra das semelhanças, que, cumprindo o lema do conhecimento ou da assimilação, que prega "*transformar o que parece novo em algo velho*"[159], provoca uma síntese que faz que vejamos como igual aquilo que "na verdade é diferente"[160]. Dessa associação entre assimilação e memória se seguem os juízos, "a crença de que algo é 'tal e tal", de que algo é um "caso idêntico"[161], sendo o seu primeiro caso o sujeito psicológico. É pela memória que se origina a fé numa "alma" que "se reproduz, se reconhece fora do tempo"[162], ilusão arquetípica que define para Nietzsche a fixação do mundo exterior. É verdade que "a nossa crença de que existem corpos, superfícies, linhas, formas é uma consequência da nossa pressuposição de que existem substâncias e coisas, de que há o permanente"[163]. Porém, essa condição é precedida por aquela outra, mais elementar, a saber, a de que há o sujeito; "o conceito de substância é uma consequência do conceito de *sujeito*: não o inverso!"[164]. É porque o vivente se sente, pela assimilação e memória, enquanto um ente permanente, que ele acredita existir entes no mundo exterior, o que configura uma dupla falsificação que age em concomitância.

Temos aí o que podemos chamar da estrutura perceptiva originária do vivente, cuja execução ocorre inconscientemente[165]. Contudo, esse modelo não é absolutamente invariável. Como vimos, a sua

[157] *Fragmento póstumo* 5 [65] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.209.
[158] *Fragmento póstumo* 34 [167] de abril/junho de 1885, KSA 11.477.
[159] *Fragmento póstumo* 34 [244] de abril/junho de 1885, KSA 11.502.
[160] *Fragmento póstumo* 11 [138] da primavera/outono de 1881, KSA 9.493.
[161] *Fragmento póstumo* 40 [15] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.634.
[162] *Fragmento póstumo* 40 [29] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.644.
[163] *Fragmento póstumo* 11 [151] da primavera/outono de 1881, KSA 9.499.
[164] *Fragmento póstumo* 10 [19] do outono de 1887, KSA 12.465.
[165] "A percepção das sensações ocorre em nós de forma inconsciente: tudo aquilo que nos tornamos conscientes são já percepções elaboradas" (*Fragmento póstumo* 34 [30] de abril/junho de 1885, KSA 11.430).

referência é extraída dos organismos mais simples, como a ameba, incapazes de tolerar o múltiplo. Em organismos mais complexos, essa limitação não está ausente, mas passa a ser notadamente mais flexível, provocando cenários inesperados. Um bom exemplo é a visão de mundo do homem. Para o homem, o mundo é homem, assim como para a planta o mundo é planta. Mas quando se compara o mundo do homem com o mundo de uma planta pode-se dizer que a "interpretação de mundo" do primeiro é mais "correta", i.e., está "mais em conformidade à verdade". Isso ocorre porque o "espelho" humano não é inteiramente "exterior à essência das coisas"[166]. Enquanto o mundo da ameba e da planta é o da permanência radical, uma espécie de realização do sonho eleático, o mundo do homem, pensando de uma maneira platônica, acomoda algum *heraclitismo*. O homem, assim como a ameba, interpreta, constrói o mundo de modo perspectivístico; mas, em vez de somente neutralizar a diversidade desde uma perspectiva monolítica, o homem é capaz de lidar minimamente com a multiplicidade, sendo possuidor, assim, de uma maior quantidade de perspectivas.

Um dos aspectos muito próprios aos organismos complexos é a variedade de perspectivas, o que é diretamente proporcional a uma maior *objetividade*. "*Quanto mais* afetos tivermos para falar de uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos usar para essa mesma coisa, mais completo será nosso 'conceito' dessa coisa, nossa 'objetividade'"[167]. Com efeito, o aumento de perspectivas é paradoxalmente concorrente a um aumento da acuidade perceptiva, o que coloca em suspensão a prevalência do perspectivismo para organismos mais desenvolvidos. O "mundo perspectivístico, esse mundo para o olho, toque e ouvido, é muito falso se comparado ao mundo de um aparato sensorial mais fino"[168]. Com o refinamento dos sentidos, faz-se possível se projetar para o momento perceptivo anterior àquele em que a assimilação suprime a pluralidade das excitações recebidas; quando nós "refinamos" esse nosso mundo convencional dos sentidos, outro mun-

[166] *Fragmento póstumo* 19 [158] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.468.
[167] *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 12, KSA 5.365.
[168] *Fragmento póstumo* 25 [505] da primavera de 1884, KSA 11.146.

do se abre, um mundo que "age sobre o nosso *sentimento* [*Gefühl*] de outra forma"[169]. Esse outro mundo é o do vir-a-ser, despojado de coisas. É verdade que por vezes essa possibilidade é trazida junto a um tom mais conjectural, como quando Nietzsche diz, por exemplo, que "se o seu olhar fosse mais sutil, você veria tudo se *mover* [*bewegt*]", quer dizer, seria visto que tal "como o papel que queima se enrosca, tudo esvai continuamente e se enrosca"[170]. Porém, o refinamento dos sentidos não deixa de ser também retratado como algo verdadeiramente factível. Com o "*refinamento dos órgãos*" passa-se a perceber "o mais ínfimo e efêmero [*Flüchtigsten*]"[171]; "quanto mais finos os sentidos, mais forte se torna a atenção para as diversas tarefas da vida", o que significa também uma maior hesitação em relação a "conhecimentos definitivos" de coisas, já que "a 'coisa' é somente uma ficção"[172]. É desde esse ponto de vista de uma percepção apurada que se pode eleger um órgão sensorial, como o nariz, como o "mais delicado instrumento à nossa disposição", uma vez que, com ele, torna-se possível "constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio registra"[173].

O hábito de reproduzir e repetir, o hábito mais cômodo ao nosso olhar e à nossa audição, é radicalmente abalado com o refinamento dos sentidos. Órgãos dos sentidos, como os olhos, estão acostumados a enxergar algo já conhecido sobre uma impressão ao invés de ver algo novo — quando se vê uma árvore, a tendência é suprimir sua multiplicidade, como suas cores e figuras, fantasiando-se, no seu lugar, "aproximadamente uma árvore"[174]; o mesmo faz o ouvido ao escutar uma língua estrangeira — modela os "sons em palavras que soem familiares e próximas". De qualquer modo, o mal-estar provocado é compensado quando os sentidos passam a ser, finalmente, ainda que nunca completamente, "órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento"[175].

[169] *Fragmento póstumo* 34 [60] de abril/junho de 1885, KSA 11.439.
[170] *Fragmento póstumo* 15 [48] do outono de 1881, KSA 9.651.
[171] *Fragmento póstumo* 14 [117] da primavera de 1888, KSA 13.294.
[172] *Fragmento póstumo* 38 [14] de junho/julho de 1885, KSA 11.614.
[173] *Crepúsculo dos Ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 3, KSA 6.75-76.
[174] *Para além de Bem e Mal* § 192, KSA 5.114.
[175] *Para além de Bem e Mal* § 192, KSA 5.113.

Mas qual é o limite para o refinamento dos sentidos? Em alguns momentos, Nietzsche sugere que a fase correspondente ao homem na evolução é temporária e deverá ser suplantada por outras ainda mais elevadas, no limite, praticamente livres de erros e antropomorfismos. Mesmo após o homem, "a imagem do mundo se torna sempre mais verdadeira e completa", o que provoca a "gradual libertação de uma visão demasiado antropomórfica"[176]. Essa hipótese serve, é evidente, a uma das bandeiras mais difundidas pela filosofia nietzschiana: a desantropomorfização da natureza e a naturalização do homem, cuja preeminência significaria também o triunfo de outra das suas causas centrais: a atribuição da inocência ao vir-a-ser. Contudo, esse anúncio traz consigo consequências contraditórias e aporéticas. Tal como já indaguei em outra oportunidade, "se a vida, por definição, depende do 'erro' do ente, abandonar a interpretação da realidade mediada pela substância não tornaria a vida impossível?"[177]. O próprio Nietzsche julga que "pereceremos" se os sentidos forem "dez vezes refinados"[178]. Assim, não creio existir uma clara resposta para essa pergunta em Nietzsche, a julgar pelas consequências mais radicais do seu evolucionismo. É possível que tenhamos aí devaneios temerosos ainda movidos por sua visão idealizada da morte — o vivente sem erros seria o mesmo que o morto —, o que ajudaria a entender, aliás, seu marcante repúdio pelos valores de conservação e sobrevivência, ao lado do enaltecimento do perigo e da fragilidade da vida. Seja como for, uma coisa é certa: é somente desde a ótica de organismos complexos que a estrutura bipartida dos fenômenos é inteligível; é somente um organismo complexo como o homem — seguramente não qualquer homem, mas tipos de homens agraciados por uma maior sensibilidade e inteligência — que é capaz de detectar a sutil separação entre o mundo criado ou interpretado de coisas iguais e o outro mundo fenomenal, que afeta os sentidos originariamente. Essa formulação certamente corrobora a máxima de que não são os

[176] *Fragmento póstumo* 19 [158] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.468-469.
[177] NASSER, Eduardo. "A crítica da concepção de substância em Nietzsche", in *Cadernos Nietzsche*, 24, 2008, p. 97.
[178] *Fragmento póstumo* 5 [36] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.197. Cf. também: *Fragmento póstumo* 6 [8] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.236.

sentidos que mentem, senão o que o intelecto faz deles; mas também mostra que essa certeza está bastante longe de ser uma obviedade. Pois o que se impõe imediatamente aos sentidos são erros, de forma que é somente de maneira mediata — o que está em harmonia tanto com o ataque às certezas imediatas quanto com as exigências do realismo crítico — que a verdade do vir-a-ser pode ser acessada; é unicamente após esse saber ter sido adquirido retroativamente — um movimento regressivo que necessariamente concorre com a concepção de refinamento — que é aberta uma possibilidade real de tratar das sensações em seu estado bruto. Essa possibilidade será investigada por Nietzsche em anotações distribuídas entre as décadas de 1870 e 1880. À luz da revelação fornecida pelos estudos da evolução dos viventes, o filósofo passa a se ocupar com experimentos perceptivos — mais intensamente com experimentos com a percepção do tempo — na esperança de isolar as sensações primevas, coincidentes com o vir-a-ser que reveste o real.

Dos experimentos do tempo à percepção da realidade

Sabemos que Nietzsche está em conformidade com um ramo de pensadores opostos à teoria da idealidade do tempo, cujo lema é defender a completa impossibilidade de duvidar com êxito da realidade do tempo. Por princípio, a hipótese é indefensável. Após a descoberta dessa contradição, o filósofo fortalece esse desfecho ao criticar a teoria da idealidade do tempo por sua *ausência de provas*. Trata-se de um argumento concorrente e complementar ao primeiro. A ideia central é que os idealistas, como Kant e Schopenhauer, são vítimas de uma *petitio principii* na admissão do caráter exclusivamente subjetivo do tempo. Isso fica particularmente evidente por volta de 1884. Num póstumo desse período, Nietzsche diz que "uma coisa, cuja proveniência subjetiva é reconhecida, não é, portanto, provada como 'não sendo' [*nichtseiend*], por exemplo espaço, tempo etc."[179]. Na mesma

[179] *Fragmento póstumo* 25 [308] da primavera de 1884, KSA 11.91.

direção, podemos ainda ler em outro fragmento da mesma época que "não é porque eu mostro a origem subjetiva, por exemplo, do espaço etc., que a coisa mesma é refutada ou provada. Contra Kant"[180]. Nessas oportunidades, tudo leva a crer que se recupera o famoso argumento da *terceira possibilidade*.

A elaboração desse argumento ganha fama com Trendelenburg — ainda que ele não tenha sido seu criador[181] — no seu embate com

[180] *Fragmento póstumo* 27 [68] da primavera de 1884, KSA 11.292.

[181] Com efeito, trata-se de um argumento mais antigo, formulado por uma quantidade quase incontável de críticos de Kant, de maneiras nem sempre análogas que merecem ser matizadas. Um primeiro aspecto significativo da objeção realça que, ao apresentar uma hipótese que não foi provada como uma verdade, Kant nada mais faz senão advogar — como já havia sido apontado por muitos autores anteriores a Trendelenburg, como Eberhard e Erdmann — uma *petitio principii*. Isso quer dizer que do caráter *a priori* do tempo e espaço não se segue necessariamente a sua subjetividade, de modo que nada impede que essas formas pertençam também ao inteligível. Outra maneira de apresentar o argumento remonta a Pistorius. Segundo esse filósofo, quando Kant não descarta a possibilidade da coisa em si, seria preciso atribuir-lhe um equivalente espacial e temporal, apesar de sua natureza não espacial e não temporal. Isso quer dizer que a coisa em si só se torna um conceito pensável quando colocada em analogia com as nossas formas espaço-temporais, o que faz que seja absolutamente aceitável retomar a teoria leibniziana da harmonia preestabelecida, supondo-se um tempo e espaço simultaneamente subjetivo e objetivo. Por fim, uma última forma da objeção nos é oferecida por Maass, quando afirma que, se nada podemos saber da coisa em si, não é justo dizer, como o faz Kant, que ela carece de espacialidade e temporalidade. Sendo incognoscível, não podemos nem negar, nem afirmar algo sobre a coisa em si, fazendo, assim, que tempo e espaço, para além do horizonte subjetivo, permaneçam como uma possibilidade. Houve quem tenha tentado proteger Kant dessas objeções. Reinhold, por exemplo, dirá que a maior prova da sensatez da teoria kantiana encontra-se na absoluta diferença que deve ser remetida à coisa em si, i.e., se a coisa em si não é representação, ela não pode acolher formas da representação. Fischer, por sua vez, defende que, se o espaço fosse real, a matemática seria impossível; e, se o tempo fosse real, a liberdade seria impossível. Além disso, Fischer defende, contra Trendelenburg, que Kant havia considerado a terceira possibilidade, apresentando soluções contundentes. Outros nomes, como Abicht e Jacobi, recorreriam a proposições metafísicas e teológicas para defender Kant: para Abicht, caso tempo e espaço fossem reais, a exigência da simplicidade na natureza seria contradita; para Jacobi, fosse a coisa em si temporal, ela seria privada de divindade. Contudo, todos esses esforços pouco contribuíram para dar mais consistência à teoria kantiana. Contra Reinhold, Maass dirá que não se pode recusar a doação de predicados à coisa em si, de modo que seu argumento continua sendo uma *petitio principii*. Também contra Reinhold, Schwab e Schulze dirão que não há nenhum impedimento evidente em supor que a coisa em si receba formas da representação. Contra Fischer, Vaihinger ressalta a inocência de se assumir que o espaço real contradiz a possibilidade do espaço

as teorias kantianas do espaço e tempo ideais. Em sua obra capital, *Logische Untersuchungen* — que Nietzsche conhecia, vale destacar —, e tendo em vista o problema cabal da aplicabilidade da matemática à coisa em si, Trendelenburg acusa Kant de não levar em consideração uma terceira possibilidade na sua formulação do caráter ideal do tempo e espaço[182]. Kant alega que tempo e espaço não podem ser atribuídos à coisa em si, quer enquanto acidente, quer enquanto substância, pois essas formas *a priori* da sensibilidade possuem validade unicamente na esfera subjetiva. No entanto, pondera Trendelenburg, quando se explica que o tempo e espaço são condições subjetivas, com isso "não é provado com nenhuma palavra que eles não possam ser simultaneamente também formas objetivas[183]".

---

matemático. Ele também mostra de que forma Kant não enfrentou seriamente a terceira possibilidade, que continua sendo uma lacuna no seu edifício teórico. Assim, Eberstein parece estar correto quando diz que os kantianos nunca ofereceram uma resposta definitiva para o problema levantado. Para um exame detalhado e profundo do desenvolvimento e recepção do argumento da terceira possibilidade, cf. VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, p. 134-151; 290-326. CHENET, François-Xavier. "Que sont donc l'espace et le temps? Les hypotheses considérées par Kant et la lancinante objection de la "troisième possibilité"", in *Kant Studien*, 84, 1993, p. 129-153. MICHEL, Karin. *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 191-218. Ainda sobre a atualidade desse debate, reenvio o leitor para algumas considerações de Juan Bonaccinni que, ao confrontar a teoria kantiana da idealidade do tempo e espaço, salienta que não basta apresentar uma alternativa negligenciada por Kant, mas é preciso também indicar que os argumentos da exposição metafísica fracassam. Esse fracasso decorre fundamentalmente da exposição problemática que Kant oferece do *a priori*. Cf. BONACCINI, Juan. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 214-220.

182 É provável que Nietzsche estivesse familiarizado com essa objeção. Além de seu conteúdo ter sido reproduzido por Lange no capítulo "Kant und der Materialismus" em *Geschichte des Materialismus* — que, como sabemos, Nietzsche conhecia muito bem —, consta na lista de leituras de Nietzsche para o seu doutorado nunca concluído a obra de Trendelenburg, que contém essa polêmica, *Logische Untersuchungen*. Não se sabe se Nietzsche realmente a leu, mas essa possibilidade não deve ser descartada. Cf. LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* I, Iserlohn: J. Baedeker, 1866, p. 253-254. *Fragmento póstumo* 62 [48] de abril/maio de 1868, KGW I, 4.572.

183 TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. *Logische Untersuchungen* I. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862, p. 163.

O argumento da terceira possibilidade traz a Nietzsche a convicção de que é possível supor o tempo subjetivo e objetivo simultaneamente sem que isso acarrete contradições, o que está em conformidade com o duplo registro epistemológico da teoria do erro. Tanto a realidade subjetiva do tempo não prova a irrealidade objetiva do tempo, quanto a realidade do tempo objetivo não invalida a realidade subjetiva do tempo. Pode ser exemplar, nesse caso, o quadro que se apresenta já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*[184]. Todavia, um aspecto importante que merece ser explorado é que, para Nietzsche, essa separação não é irremovível.

---

184 Nesse escrito nunca publicado, Nietzsche afirma que tempo e espaço são produções humanas sobrepostas ao interior e ao exterior, tal como a aranha "tece sua teia"; "tudo o que é maravilhoso e que vemos verdadeiramente com espanto nas leis da natureza, o que governa a nossa explicação e poderia levar-nos à desconfiança contra o idealismo só se encontra precisamente e unicamente no rigor matemático e na inviolabilidade das representações do espaço e do tempo" (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* § 1, KSA 1.885). Poderíamos assumir, como não deixa de ser habitual, que Nietzsche está somente explorando, nessas citações, a combinação entre o criticismo neokantiano de Lange com a teoria da linguagem de Gerber, o que selaria um descompasso com os resultados realistas desdobrados em *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Mas, não obstante essas indicações serem em alguma medida factíveis, a verdade é que elas necessariamente coexistem e, com efeito, já implicam o realismo, mais propriamente um realismo temporal. Pense-se o inverso, e o momento, nesse escrito, em que Nietzsche narra a gênese do intelecto humano, seria ininteligível; a hipótese evolucionista em que o intelecto humano surge como uma "exceção lamentável", após "eternidades em que esteve ausente" (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* § 1, KSA 1.875), pressupõe um tempo objetivo. Parece-me que Nietzsche só chega a esse compatibilismo entre tempo subjetivo e tempo real por estar assumindo, contra os idealistas transcendentais, e mesmo que implicitamente, a plausibilidade do argumento da terceira possibilidade. Vale ainda ressaltar que por não ter notado que Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, não está assumindo, à maneira de Schopenhauer, a equiparação entre *a priori* e subjetividade, Kevin Hill gastou muita energia, talvez de forma desnecessária, para tentar salvar o filósofo do mesmo paradoxo que acometeu seu mestre, propondo articulações, no meu entender, pouco convincentes. Assumindo que Nietzsche está assimilando, no escrito de 1873, o ponto de partida kantiano em que tempo e espaço são formas *a priori*, mas também o ponto de partida naturalista de Schopenhauer que inscreve o intelecto no cérebro e, assim, na história natural, Hill sugere que Nietzsche deve estar juntando suas teses idealista-subjetivista e idealista-objetivista. Cf. HILL, Kevin. op. cit., p. 75-85. Hill parece ignorar que, mesmo que se busque auxílio no intelecto primordial, não há como se esquivar do argumento, que Nietzsche extrai de Spir, que acusa o caráter cambiante das representações. Em outras palavras, quando o filósofo ataca a teoria da idealidade do tempo, esse ataque não se restringe necessariamente

Em primeiro lugar, a separação entre tempo subjetivo e objetivo não denota uma diferença de natureza. Numa interessante anotação, podemos ler que "nossa dedução do nosso sentido de tempo etc. pressupõe ainda e sempre o tempo absoluto"[185]. A mudança poderia ser encarada como a raiz comum para a produção do tempo subjetivo e do tempo objetivo. Mas esse laço não equivale em nenhum momento a uma coincidência por existir uma inconteste diferença *qualitativa* entre esses tipos de temporalidades. Em outras palavras, o tempo subjetivo, ainda que tenha como o seu material originário o tempo real ou o vir-a-ser, é paradoxalmente condicionado por categorias atemporais, pela permanência; a sua idiossincrasia é deformar o vir-a-ser. "Nós não poderíamos falar do tempo, nem nada saber do movimento, se não acreditássemos, *grosso modo*, no 'permanente' ao lado do movido."[186] O resultado é que aquilo que se chama de tempo para todo vivente só pode ser concebido enquanto a "passagem de um estado permanente 'morto' para outro estado permanente 'morto'"[187]. Retomando um raciocínio que, em parte, remonta a Alfons Bilharz — com cuja obra *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie* Nietzsche se ocupa no período em que elabora *Aurora* —, Nietzsche inverte toda a ordem de apresentação da física clássica, mostrando que não temos primordialmente espaço e tempo vazios e homogêneos que servem como receptáculos para a matéria e o movimento, mas "*momentos conscientes* (*separados* uns dos outros)" que, quando unidos, oferecem a impressão de um "corpo durável", uma coisa dada num instante que será a mesma num "instante 'seguinte'— dizemos nós e nos iludimos"[188] —, instantes de coisas duráveis que, quando vistos em série, forjam a impressão de sucessão, movimento, relações causais e, por

ao idealismo subjetivista. As representações em movimento são um fato, de sorte que, para manter a tese da proveniência do tempo do intelecto primordial, seria preciso que esse intelecto possuísse ou uma estrutura completamente estranha ao intelecto humano — que, ao que tudo indica, não é o caso — ou seria preciso supor uma cadeia infinita de intelectos, desencadeando uma *reductio*.

185 *Fragmento póstumo* 25 [406] da primavera de 1884, KSA 11.118.

186 *Fragmento póstumo* 36 [23] de junho/julho de 1885, KSA 11.561.

187 *Fragmento póstumo* 11 [150] da primavera/outono de 1881, KSA 9.499.

188 *Fragmento póstumo* 6 [412] do outono de 1880, KSA 9.303-304.

fim, o espaço tridimensional que, como afirma Nietzsche à maneira de Bilharz, "'só se completa no tempo'"[189].

O tempo subjetivo está, portanto, ancorado na atemporalidade. Isso se dá na medida em que esse tempo, sobreposto ao vir-a-ser, só é possível por ser um resíduo da crença paradigmática no sujeito. É provável que essa formulação tenha conquistado contornos mais firmes após a leitura empreendida por Nietzsche de Teichmüller, em 1883[190]. Segundo Teichmüller, quando se infere a ideia do tempo das mudanças observadas na exterioridade — como o nascer e por do sol ou a mudança da primavera para o outono — persiste o impasse de que nem todos os seres expostos à sucessão de acontecimentos possuem uma consciência do tempo, como crianças e animais[191]. Desse modo, o tempo deve sua origem ao sujeito, dotado de atemporali-

189 *Fragmento póstumo* 6 [413] do outono de 1880, KSA 9.304. "A terceira dimensão se completa somente no tempo" (BILHARZ, Alfons. *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1879, p. 128). Alfons Bilharz, admirado com as *Considerações Extemporâneas* — que desperta seu interesse devido ao enaltecimento de Schopenhauer, a quem Bilharz venera —, envia uma carta a Nietzsche compartilhando essas impressões em 1879; nessa mesma carta ele envia uma cópia de sua obra recém-publicada, *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie*. Cf. Carta de Alfons Bilharz a Nietzsche do dia 31 de agosto de 1879, KGB II, 6/2.1154. Como nos mostra Mattia Riccardi, Nietzsche está bastante envolvido com essa obra por volta de 1880, estando o seu conteúdo por detrás de algumas passagens cardinais de *Aurora* — como os § 117 e § 118. Riccardi revela que o interesse de Nietzsche por esse livro fora estimulado principalmente pelos problemas do tempo, espaço e causalidade. Uma das ideias mais desafiadoras que Nietzsche apresenta nesse período — a de que a terceira dimensão do espaço depende do tempo — teria sido retirada de Bilharz. Cf. RICCARDI, Mattia. "Beiträge zur Quellenforschung Abhandlung. Materialien zur Entstehung der Morgenröthe. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung (1879)", in *Nietzsche Studien*, 36, 2007, p. 367-381. De qualquer modo, outras fontes de Nietzsche, como Schmitz-Dumont, parecem propor algo semelhante. Segundo esse autor, é provável que a extensão seja construída desde a sensação do tempo; é desde a sensação do tempo que "nós construímos a extensão, a ordenação de muitas sensações simultâneas" (SCHMITZ-DUMONT, Otto. *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel*. Berlin: Carl Dunckler, 1881, p. 109).

190 Sobre a importância da teoria perspectivista do tempo de Teichmüller para Nietzsche, sobretudo na época em que redige *Assim falava Zaratustra*, cf. SMALL, Robin. "Teichmüller and Perspective", in *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 41-58.

191 Cf. TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 195-196.

dade, sendo em referência a ele que os modos temporais são apartados (passado — presente — futuro)[192]. Essa derivação psicológica ou personalista do tempo subjetivo foi apreciada por Nietzsche, que entende os modos temporais, sediados no horizonte do erro, no limite, enquanto espelhos do eu; a "sucessão de fenômenos, ainda que descrita com exatidão, não pode nos oferecer a essência do processo" porque "há lá um mínimo da *constância* do meio falsificante (nosso 'eu')"[193]. Contudo, em contraposição ao ponto de vista metafísico de Teichmuller, Nietzsche julga, como sabemos, que o sujeito é tão somente um erro herdado de uma operação da memória, reiterado pela gramática, estando ele mesmo subjugado ao vir-a-ser. Quando se elege o corpo enquanto fio condutor para se interpelar o sujeito, vê-se que a suposição de um "*único sujeito*" somente oculta uma multiplicidade, somente camufla "o caráter constantemente transitório e efêmero do sujeito"[194]. Sendo assim, o sentimento de sujeito varia, e com ele o tempo subjetivo. Em outras palavras, não há uma lei (causal) que garanta regularidade às sucessões no plano subjetivo, assim como não há nada que impeça a introdução de dimensões adicionais ao espaço[195]. Ecoando Hume, Nietzsche acredita que é pelo costume de tomar certas sucessões recorrentes que se é levado a acreditar em leis da sucessão. Quer dizer, o tempo subjetivo é fabricado aos moldes do sujeito, mas a crença na sua regularidade é de origem indutivista. A existência de alguma repetição nos fenômenos observados faz que a imaginação assuma que tal e tal fenômeno obedece a leis, uma projeção falaciosa. "A 'regularidade' da sucessão é somente uma expressão imagética, *como se* seguisse uma regra: isso não é

[192] Cf. TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 206.

[193] *Fragmento póstumo* 5 [13] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.189.

[194] *Fragmento póstumo* 40 [42] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.650. Cf. também: *Fragmento póstumo* 40 [21] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.638-639.

[195] O espaço euclidiano é uma idiossincrasia de certos animais, estando muito longe de ser uma certeza *a priori*. Trata-se somente da condição de certos tipos de viventes, o que não significa que em outros viventes, ou em outros tempos, essa condição seja a mesma. Assim, pode-se assumir que outros seres possuam outro tipo de espacialidade, como um espaço com quatro dimensões. Cf. *Fragmento póstumo* 25 [307] da primavera de 1884, KSA 11.90. Essa visão de Nietzsche ressoa uma opinião em larga medida aceita no seu tempo após a eclosão das geometrias não euclidianas.

um fato"[196]; "a sucessão inalterável de determinados fenômenos não prova uma 'lei'"[197]. Contrariamente a Kant em *As analogias da experiência*, Nietzsche está aqui demolindo a ordem e a irreversibilidade das mudanças em sua objetividade; não existindo uma regra para a sucessão, sendo ela perspectivística, nada impede que outros seres possam "sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o qual seria dado outro direcionamento de vida e outro conceito de causa e efeito)"[198]. Assim, não há equiparação entre a percepção da sucessão entre homens e animais, entre homens e outros homens e sequer de cada homem em momentos distintos. "A sensação da duração do tempo, como a sensação do espaço, dos homens, é certamente distinta de todos os animais", e mesmo a sensação "de cada homem difere de todos os outros homens. Uma hora *jamais* é a mesma que uma hora em outra mente: com efeito, ela jamais se repete para nós mesmos."[199] Sobre a hipótese de que nós mesmos, em circunstâncias determinadas, percebemos a sucessão diferentemente, um dos exemplos prediletos de Nietzsche é a alteração da nossa percepção do tempo durante a noite e no escuro; "no escuro sente-se o tempo de forma diversa do que na claridade"[200]. Especialmente em viagens noturnas, nós estaríamos sujeitos a essa alteração, à sensação de "muito curto!" ou "muito longo", uma "anomalia do tempo" que, no limite, entre uma e três da manhã, significa uma suspensão do "sentido das horas", fenômeno que lembra aquilo que os antigos chamavam de o momento da noite em que "não há mais tempo"[201].

Essa ausência de leis que constranjam as sucessões subjetivas deixa aberta a possibilidade de um acesso a séries mais autênticas, o que está em concordância com a possibilidade de que os sentidos podem ser refinados. Essa possibilidade é examinada em casos in-

[196] *Fragmento póstumo* 2 [142] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.137.

[197] *Fragmento póstumo* 2 [139] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.135.

[198] *A gaia Ciência* § 374, KSA 3.626-627.

[199] *Fragmento póstumo* 6 [420] do outono de 1880, KSA 9.306.

[200] *Fragmento póstumo* 17 [13] do outono de 1883, KSA 10.539.

[201] *Fragmento póstumo* 11 [260] da primavera/outono de 1881, KSA 9.539 e 540. Cf. também: *Fragmento póstumo* 4 [5] do início de 1886/primavera de 1886, KSA 12.178-179.

sólitos e limites, como a experiência de situações muito próximas da morte e o uso de haxixe.

> Sejamos desconfiados em relação a toda aparente "simultaneidade"! Estão ali intercaladas frações-de-tempo [*Zeit-Bruchstücke*] que podem ser chamadas de pequenas somente para uma medida grosseira, por exemplo, nossa medida do tempo humana; mas em condições anormais, como o fumo de haxixe ou o instante em que a vida está em perigo, chegamos também, nós homens, ao conceito de que, num segundo do nosso relógio, mil pensamentos poderiam ser pensados, mil vivências poderiam ser vividas. Quando abro os olhos, o mundo visível está lá, aparece imediatamente: mas, nesse ínterim, ocorre algo incomensurável, uma multiplicidade de acontecimentos: — primeiro, segundo, terceiro: no entanto, os fisiólogos gostariam de falar aqui[202]!

Destaque-se que a relação entre alterações da percepção temporal e episódios excepcionais, sobretudo o uso de drogas, foi um objeto de profundo interesse de filósofos empiristas. As descrições reveladoras do escritor inglês Thomas De Quincey em *Confessions of an English Opium-Eater* (1821) foram, nesse contexto, impactantes. De Quincey relata que as sensações de espaço e tempo são profundamente alteradas após o uso de ópio.

> O espaço se dilatou e foi amplificado a um indizível e autorreiterável infinito. Isso me perturbou muito menos do que a vasta expansão do tempo. Algumas vezes eu parecia ter vivido setenta ou cem anos numa noite; de fato tive por vezes sentimentos representativos de uma duração que em muito excedia os limites da experiência humana[203].

Para Herbert Spencer, por exemplo, esse relato corrobora a teoria da variabilidade do tempo. O interessante é que Spencer enfatiza que em casos como o de De Quincey, induzido pelo consumo de drogas, há uma exaltação das atividades vitais, que termina por deixar as impressões mentais mais fortes, "exagerando", assim, "as concepções de duração[204]". William James também fala num aumento da "perspectiva do tempo" causado pelo uso de haxixe e que esse aumento da percepção temporal se faz notar em situações como aquelas em que "pronunciamos uma oração e antes de chegar ao fim parece que o começo já faz parte de um passado indefinidamente longo", ou "quando entramos numa rua curta e é como se nunca chegássemos ao final dela". Para James, isso significa que há um "refinamento" de nossa "discriminação das sucessões"[205]. Nietzsche segue pela mesma esteira, vendo nas mudanças de estados da consciência um veículo de grande valor epistêmico. Os efeitos do uso do haxixe sobre a percepção humana já haviam sido objeto de interesse por parte do filósofo no que concerne à percepção do espaço; após fumar haxixe, o espaço pareceria "muito mais extenso, pois muito mais é visto num mesmo espaço de tempo". Restaria elucidar que esse aumento da extensão só é possível graças a um aprimoramento da percepção do tempo — "dependência do sentimento de espaço em relação ao tempo"[206]. Conforme cresce a habilidade descritiva e "descobrimos múltiplas sucessões, onde o ingênuo homem e pesquisador de culturas mais antigas via apenas 'causa' e 'efeito', como se diz"[207], cresce também a convicção de que as propriedades espaciais são redutíveis a propriedades temporais, estando tomadas por parcelas ínfimas — ínfimas para a nossa percepção usual — de tempo. Assim, o uso do haxixe ou situações de quase morte funcionariam como uma espécie de microscópio que detecta intervalos ocultos ali onde se pensa não haver tempo. Poder-se-ia objetar, por certo, que descrições desse tipo, como a de De Quincey, carecem de um embasamento cientificamente confiável. Contudo, tais episódios encontram esse aporte com a teoria

202 *Fragmento póstumo* 40 [49] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.653.

203 QUINCEY, Thomas De. *Confessions of an English Opium-Eater*. Boston: D. C. Heath, 1898, p. 131.

204 SPENCER, Herbert. *The Principles of Psychology* I. New York: D. Appleton and Company, 1897, p. 217.

205 JAMES, William. *The Principles of Psychology* I. London: Macmillan and Co., 1890, p. 639-640.

206 *Fragmento póstumo* 25 [376] da primavera de 1884, KSA 11.110.

207 *A gaia Ciência* § 112, KSA 3.472.

da percepção do tempo do embriologista Karl Ernst von Baer — possivelmente o "fisiologista" a quem devemos dar a palavra, como consta no trecho pertencente a Nietzsche citado há pouco — com a qual Nietzsche manterá um proficiente diálogo.

Karl Ernst von Baer e a medida mais justa do tempo

Por volta de 1872, Nietzsche toma contato com a apresentação feita em 1860 por von Baer à sociedade russa de entomologia, intitulada *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Num primeiro momento, o filósofo teria descoberto esse texto por intermédio de Liebmann, mas há fortes indícios de que posteriormente houve uma leitura em primeira mão[208]. Esse encontro pode ser, de certa forma, caracterizado como trivial, já que ilustres personalidades da cena acadêmica da segunda metade do século XIX e início do século XX, como Teichmüller, Caspari, Spencer e James, passaram pela famosa apresentação de von Baer. Mas é possível que os interesses de Nietzsche por esse texto sejam motivados por razões muito específicas e sem paralelos com seus contemporâneos. Basta compararmos a apropriação que Nietzsche faz de von Baer com aquela outra realizada por Teichmüller. Para Teichmüller, von Baer traz uma grande contribuição para a explicitação do conceito de duração do tempo ao evocar o tema da medida do tempo, cuja relatividade colocaria em evidência quão tola é a pergunta que procura saber se a "duração temporal do mundo" possui uma determinação absoluta[209]; a hipótese de que a duração do tempo possui um caráter relativo, perspectivístico, forneceria ferramentas conceituais para Teichmüller elaborar a sua célebre crítica do darwinismo e o desenvolvimento de uma nova forma de eleatismo no plano biológico[210]. Num lado completamente oposto está Nietzsche, que encontra nas ideias de von Baer uma fonte para justificar o heraclitismo.

Comecemos lembrando que *heraclitismo* não denota, para Nietzsche, somente o corpo de doutrinas de Heráclito, mas é também um rótulo que pode ser atribuído a correntes progressistas das ciências naturais contemporâneas que não demoram em reconhecer o caráter essencialmente perecível do mundo. Nesse sentido, a posição das ciências naturais é, como já sabemos, notadamente ambígua, pois, se de um lado somente corrobora os nossos preconceitos mais primitivos, por outro lado oferece condições indiscutivelmente prósperas para rechaçá-los. Essa segunda diretriz será colocada em destaque nas aulas sobre Heráclito em *Os filósofos pré-platônicos*.

Existem dois notáveis representantes dessa tendência progressista, heraclítica, das ciências naturais atuais: Helmholtz e von Baer. Buscando indicar que o vir-a-ser vigora tanto no nível terrestre quanto no astronômico, Nietzsche alude à pioneira teoria de Helmholtz, contida em *Über die Erhaltung der Kraft*, sobre o esgotamento do calor solar; dado ser inconcebível que o calor produza movimento sem "consumir outras forças", é preciso assumir que o "calor do sol não pode ser eterno" e que, no curso de uma duração para nós incalculável, esse calor deve "desaparecer". Teríamos aí um consistente indício

[208] É D'Iorio quem indica que a descoberta desse texto de von Baer por Nietzsche é tributária da leitura do artigo de Otto Liebmann, já citado no trabalho, "Ueber subjective, objective und absolute Zeit". Cf. D'IORIO, Paolo. "Beiträge zur Quellenforschung", in *Nietzsche Studien*, 22, 1993, p. 398-400. Liebmann reproduz um exemplo central da teoria de von Baer, o qual Nietzsche utilizará na seção dedicada a Heráclito em *Os filósofos pré-platônicos*. Cf. LIEBMANN, Otto. op. cit., p. 472-473. Contudo, é possível assumir que Nietzsche entrou em contato direto com von Baer em virtude das referências feitas à apresentação do último nas notas póstumas pertencentes aos anos de 1872-1873 e 1881, o que prova que o envolvimento entre Nietzsche e von Baer excede o exemplo oportunamente recortado em *Os filósofos pré-platônicos*. Outra evidência dessa retomada constante de von Baer estaria no fato de que outras fontes de Nietzsche, como Teichmüller e Caspari, dedicam partes significativas de suas respectivas obras para debater a apresentação do embriologista. Sobre esse contato direto de Nietzsche com von Baer, e o alargamento do diálogo entre ambos, cf. ORSUCCI, Andrea. *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992, p. 208-214.

[209] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 212.

[210] Cf. ORSUCCI, Andrea. *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992, p. 214-216. Ainda sobre a ligação entre Teichmüller e von Baer, bem como a polêmica do primeiro com o darwinismo, cf. CASPARI, Otto. *Die Zusammenhang Der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Breslau: Eduard Trewendt, 1881, p. 143-163.

científico que confirma a máxima heraclítica de que "não há uma coisa que se possa dizer 'isto é'"[211]. Von Baer, por sua vez, é apresentado como um entusiasta da mesma causa quando relaciona a percepção da mudança dos viventes com os seus respectivos ritmos de pulsação cardíaca. A proposta de von Baer é que a aceleração da pulsação cardíaca e a diminuição da duração da vida são proporcionais a uma maior inclinação para perceber tudo em permanência, enquanto a diminuição da pulsação cardíaca seguida de aumento na duração da vida equivalem a uma maior capacidade de perceber as transformações. Nietzsche vê nessa trama uma oportunidade única, tanto para confirmar sua suspeita de que a percepção humana da permanência é uma consequência de ter à sua disposição uma "pequena escala" (*Massstabe*)[212] quanto para justificar o experimento do pensamento que considere o aumento dessa escala.

Um dos grandes objetivos que von Baer persegue na sua apresentação é delimitar a medida fundamental do tempo. Essa medida não pode ser encontrada na natureza, que desconhece pausas, de sorte que devemos nos voltar forçosamente para nós mesmos — o homem é ele mesmo a "medida para o espaço e tempo"[213]. Voltando-se para si, o homem logo descobre, sem maiores esforços, que as suas medidas do espaço são fornecidas pelos dedos, mãos, pés, passos etc. Mas e a medida do tempo? Usualmente se considera que ela é tributária da duração do ano, mudanças de estações, passagem do dia para a noite. Contudo, não é possível encontrar elementos aí para uma medida universal que abranja os mais variados casos. Essas referências seriam inutilizáveis para explicar, por exemplo, por que numa noite de insônia o tempo parece mais longo. Portanto, é necessário eleger outro ponto de partida, mais seguro e definitivo, que deve estar sediado no interior do homem. Ainda que a respiração possa aparecer aqui como uma opção, a medida realmente fundamental é fornecida pelo "batimento cardíaco" ou a "pulsação"[214]. Trata-se da

211 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.270.

212 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.267.

213 BAER, Karl Ernst von. *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Berlin: August Hirschwald, 1862, p. 20.

214 BAER, Karl Ernst von. op. cit., p. 21.

menor medida do tempo — a qual os romanos chamavam de "*momentum* ou *punctum temporis*"[215] — que condiciona a velocidade de nossa capacidade perceptiva do tempo. Se assim o é, então diferentes velocidades de pulsação geram diferentes maneiras de perceber o tempo. Tome-se, por exemplo, o coelho, cuja pulsação é quatro vezes mais veloz que a de um bovino — seguramente para o primeiro as sensações parecerão mais rápidas que para o último, o que significa que o coelho possui uma vida mais veloz. Quanto ao homem, Von Baer posiciona-o numa escala intermediária entre os animais destacados, possuindo um ritmo cardíaco duas vezes mais lento que o do coelho e duas vezes mais rápido que o de um bovino. Traduzindo esses dados em termos sensoriais, significa que percebemos algumas mudanças, mas ignoramos muitas outras (como o movimento do sangue, a transpiração etc.), o que faz que se deva classificar a medida humana do tempo como *pequena*. Mas poderia ser de outra forma? Certamente, ainda mais se se considera que von Baer é um evolucionista que chega praticamente ao mesmo tempo que Darwin a conclusões parelhas[216]. Porém, tal resposta não é dada na apresentação de 1860. Ainda assim, von Baer oferece um interessante experimento que traz alguma luz sobre essa questão.

O embriologista nos convida a imaginarmos dois cenários. Primeiro, se pensarmos que o curso da vida humana fosse diminuído para algo em torno de um mês e o seu ritmo cardíaco, mil vezes acelerado, sua percepção do tempo seria radicalmente alterada, sendo muito menos sensível às mudanças. Esse homem seria capaz, por exemplo, de seguir uma bala com a visão, mas mal teria representação das mudanças de estações e do ano a não ser pelos antepassados, que falariam de tempos em que havia algo como a neve. Se pensarmos num homem com uma vida ainda mais curta, com uma duração aproximada de quarenta minutos, tudo na natureza pareceria simplesmente imutável — a grama e as flores seriam proporcionais àquilo que as montanhas são para nós hoje; os movimentos dos animais seriam imperceptíveis. Agora, se fizermos o caminho inverso e

215 BAER, Karl Ernst von. op. cit., p. 22.

216 Sobre a relação entre von Baer e Darwin, além do seu evolucionismo, cf. HAACKE, Wilhelm. *Karl Ernst von Baer*. Leipzig: Theod. Thomas, 1905, p. 364-409.

considerarmos um aumento significativo da duração da vida humana para algo como oito mil anos, o que implica uma redução drástica no ritmo de pulsação, tudo pareceria ser efêmero. Por exemplo, a cada quatro minutos veríamos o transcorrer de todas as estações; cogumelos surgiriam na terra subitamente como se fossem cascatas; dia e noite alternar-se-iam como luz e sombra num momento; o sol rasgaria o céu formando um arco. Se aumentássemos ainda mais a duração da vida, dia e noite sequer existiriam, só havendo um brilho.

Com essa demonstração, von Baer almeja defender a relatividade das medidas de tempo; é desde si que o homem mede o tempo e espaço, pois "não há uma medida absoluta"[217]. Von Baer está aqui claramente se baseando no chamado *princípio de Gulliver*. Esse princípio parte do pressuposto pascaliano da cadeia infinita de mundos, ou dos mundos dentro de outros mundos, o que provaria que grande e pequeno, curto e longo são medidas dadas relativamente, enquanto as propriedades geométricas não são alteradas — Liliputh conserva exatamente as mesmas proporções do nosso mundo, mas numa escala menor, o mesmo ocorrendo em Brobdingnag, mas numa escala maior[218]. Dessa forma, podemos supor que a superfície da terra, que nos parece grande, é, para o sol, pequena; também podemos imaginar que, se fôssemos do tamanho de uma mônada, uma piscina seria o que, para nós, é o mar. Para von Baer, "não pode ser de outra forma com o tempo"[219], i.e., a velocidade das durações são condicionadas pelos pontos do tempo, sendo a nossa medida temporal mínima fornecida pelo ritmo cardíaco. Mas, se fizéssemos a pergunta por qual medida do tempo poderia estar mais "próxima da verdade", von Baer responderia, sem hesitação: "sem dúvida aquela que provém (*hervorgeht*) da maior medida"[220]. Se fôssemos portador dessa medida, radicalmente aumentada, cada ponto do tempo confluiria com o fluxo que

[217] BAER, Karl Ernst von. op. cit., p. 36.

[218] Sobre o "princípio de Gulliver", cf. CAPEK, Milic. op. cit., p. 41-47; 59-64. Vale repetir a advertência de Capek de que esse princípio foi largamente utilizado pela física clássica que acreditava na homogeneidade do espaço e do tempo, desconhecendo as diferenças, que seriam identificadas pela física moderna, entre os níveis macroscópico e microscópico.

[219] BAER, Karl Ernst von. op. cit., p. 36.

[220] BAER, Karl Ernst von. op. cit., p. 37.

reveste a realidade. Esse esclarecimento suplementar e lacônico, que está em absoluta concordância com outras passagens da apresentação em que von Baer insiste que a natureza desconhece a permanência, oferece a Nietzsche uma pista que não será desprezada.

É possível que essa colocação de von Baer tenha levado Nietzsche a reformular o problema da seguinte maneira: existem medidas do tempo que podem ser tidas como reais, absolutas, mas que estão em constante desacordo com as medidas humanas, falsas; "toda coisa é mensurável em relação à outra coisa", mas "há talvez uma *unidade do tempo* que permanece fixa"[221]. Nesse sentido, a força limitativa do antropomorfismo esmorece, deixando de ser absolutamente preeminente — e aqui se deve ter em mente o famoso parágrafo *Na prisão*, de *Aurora*, em que Nietzsche também resgata o raciocínio de von Baer, incluindo seu princípio de Gulliver, mas para apontar o caráter insolúvel do antropomorfismo[222]. Nesse momento, a pergunta pela medida deve ser colocada de forma comparativa. É nessa direção que se contrasta o "tempo real" (*wirkliche Zeit*) e a percepção humana do tempo. Existe um "tempo real que corresponde ao curso real das coisas abstraído dos sentimentos de curto e longo, pertencentes aos seres que conhecem", sendo esse tempo "indizivelmente *mais lento* do que nós seres humanos sentimos". Nietzsche também sugere que o mundo deve ser menor do que imaginamos, donde se segue a seguinte afirmação: "o mundo real *menor*, mas *movido mais lentamente*, mas infinitamente *mais rico em movimentos* do

[221] *Fragmento póstumo* 12 [160] do outono de 1881, KSA 9.603.

[222] "É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio (...) Se a nossa vida fosse cem vezes mais aguda para as coisas próximas, o ser humano nos pareceria monstruosamente comprido; sim, pode-se imaginar órgãos que fariam senti-lo imensurável. Por outro lado, poderia haver órgãos constituídos de tal forma que sistemas solares inteiros parecessem contraídos e ajuntados como uma única célula: e, para seres de conformação oposta, uma célula do corpo humano poderia apresentar-se como um sistema solar, em movimento, construção e harmonia" (*Aurora* § 117, KSA 3.110). Sobre a retomada do diálogo de Nietzsche com von Baer no início da década de 1880, cf. ORSUCCI, Andrea. *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992, p. 211-214.

que *suspeitamos*"[223]. Tudo leva a crer que Nietzsche está mobilizando, nesse momento, o experimento de von Baer. O fato de o mundo real possuir um curso de tempo mais lento é inversamente proporcional à nossa medida de tempo ligeiramente acelerada que nos mantém inscritos num mundo com alguma permanência. Todavia, a aceleração não é vista como um traço constituinte da percepção, mas como o resultado da contaminação dos sentidos pelo intelecto, tal como Nietzsche nos faz ver já em 1872 num momento revelador de suas preleções sobre Heráclito.

> Toda forma que nos parece persistente seria dissolvida no caráter súbito (*Übereile*) dos acontecimentos e devorada pela selvagem tempestade do vir-a-ser. O permanente, o *mê rhein*, se dá como uma completa ilusão, como resultado de nossa (limitada) inteligência humana: pudéssemos nos perceber com ainda mais rapidez, a ilusão do permanente nos seria ainda mais forte: pense-se no infinitamente rápido, mas ainda atravessando a percepção humana, e tudo seria eternamente fixo. Pense-se, por outro lado, na percepção humana infinitamente aumentada de acordo com o *vigor* (*Stärke*) e a força (*Kraft*) dos órgãos, então não se detectaria na menor parte do tempo (*Zeittheil*) uma permanência, mas somente o vir-a-ser. Para a percepção infinitamente rápida cessa todo o vir-a-ser, pois só tem sentido para a percepção humana. Fosse ela indefinidamente forte, penetrada em cada profundeza (*Tiefe*), e então toda *forma* cessaria: somente para graus determinados da percepção que existem formas[224].

Note-se que essa citação repercute a hipótese de von Baer de que a medida do tempo acelerada, que encobre o vir-a-ser, é mais falsa que a outra desacelerada, lenta, mais verdadeira, que concorda com o vir-a-ser. Mas ela também sugere outra hipótese: a de que, em condições ideais, anteriores à influência do intelecto, a percepção seria *exata*. Sendo assim, cada unidade mínima de nossa medida de tempo, *cada menor parte do tempo, átomo de tempo* ou *ponto de tempo*, não nos daria outra coisa senão um vir-a-ser.

223 *Fragmento póstumo* 11 [184] da primavera/outono de 1881, KSA 9.513.

224 *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.269-270.

A teoria dos átomos de tempo (I): a temporalização das sensações

Tocamos aqui no que pode ser chamado do lado epistemológico da hoje bastante discutida *teoria dos átomos de tempo* de Nietzsche — em grande medida concentrada num fragmento de 1873, que também contém uma física[225]. Essa teoria sustenta, fundamentalmente, que existem unidades mínimas do tempo. Como estudiosos já mostraram, essa proposta está em continuidade com o envolvimento de Nietzsche com o atomismo antigo, mais diretamente com seus cursos sobre a rítmica e métrica grega que contemplam teóricos avessos ao pitagorismo, como Aristides e, principalmente, Aristoxenus[226]. Esses cursos recuperam a proposta de Aristoxenus de que todo ritmo é redutível a um "menor tempo", um "*chrônos protos*", sendo a originária "menor batida"[227]. O filósofo também trabalha ali com a hipótese de que há uma relação entre a pulsação cardíaca com o ritmo, existindo, assim, uma "fundamentação e explicação fisiológica do ritmo"[228]. Contudo, eu gostaria de sugerir que é através de von Baer que pode-

225 Sobre o aspecto epistemológico da teoria dos átomos do tempo, destaco as considerações de Rittelmeyer, possivelmente o primeiro pesquisador de Nietzsche que faz alusão ao fragmento de 1873; muito antes de Mittasch e Schlechta e Anders, tal como se costuma dizer. Cf. RITTELMEYER, Friedrich. *Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903, p. 12-14. De qualquer modo, esse enquadramento da controversa e obscura teoria de Nietzsche não é a mais comum. Essa negligência parece ser o resultado de a maioria dos estudiosos que trabalham com esse fragmento o tomar unicamente como uma física, fazendo que a questão da sensação, que lá aparece, só pudesse ser explicada à luz do monadismo, particularmente o defendido por Friedrich Zöllner. Para leituras que seguem essa linha, cf. WHITLOCK, Greg. "Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence", in *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 37-40. SMALL, Robin. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 74. Essa proposta não deixa de ser plausível, mas creio ser limitada na medida em que não leva em consideração outro lado da teoria que só pode ser elucidada com o auxílio da tese de von Baer.

226 Coube a James Porter o feito de ter identificado essa relação. Porter mostra, de forma convincente, que o fragmento de 1873, conhecido como a *teoria dos átomos de tempo*, possui importantes antecedentes nas investigações de Nietzsche sobre a rítmica e métrica grega. Cf. PORTER, James. "Untimely Meditations: Nietzsche's Zeitatomistik in Context", in *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 58-81.

227 *Investigações rítmicas*, KGW II, 3.293-294.

228 *Investigações rítmicas*, KGW II, 3.322.

mos compreender com mais clareza por que esse atomismo temporal não é uma teoria de instantes ou limites, num sentido aristotélico, por exemplo[229]. Pois o ponto de tempo, enquanto medida fundamental do tempo, é originariamente equivalente ao vir-a-ser; no menor momento imaginável, no menor átomo de tempo, não há pausa ou ausência de tempo, uma articulação que garante a Nietzsche, aliás, o reconhecimento de ter sido o inventor de uma nova concepção de tempo, apartado do tempo enquanto imagem móvel da eternidade[230]. No

[229] Curiosamente, poucos foram aqueles que enxergaram a importância de von Baer para o desenvolvimento da teoria dos átomos de tempo de Nietzsche. Uma exceção é Karl Schlechta e Anni Anders, que souberam reconhecer que o conceito usado por Nietzsche de "temporis punctum" remonta a von Baer. Cf. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni, op. cit., p. 152. Mittasch também destaca, muito rapidamente, essa associação com von Baer no escrito de 1873, dizendo que "*momentum* ou *temporis punctum temporis* é para von Baer o tempo que precisamos para nos tornarmos conscientes de uma impressão sobre nossos órgãos dos sentidos, para o homem algo em torno de 1/18 segundos" (MITTASCH, Alwin. op. cit., p. 81). Essa atenção terminológica é particularmente determinante para desfazer um consenso tácito entre muitos estudiosos de Nietzsche que veem, na atualidade, a teoria dos átomos de tempo como tão somente uma espécie de paráfrase da física dinâmica de Boscovich. Um caso interessante, nesse sentido, é o de Pietro Gori, cuja convicção de que existe uma correspondência perfeita entre o fragmento de 1873 com as teorias de Boscovich, faz que tenha de assumir, não sem alguma perplexidade, que esse paralelismo ocorre apesar de uma "leve discrepância terminológica, na medida em que Boscovich não usa a expressão *temporis punctum*" (GORI, Pietro. *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 187).

[230] Em 1969, o filósofo canadense George Grant proferiu uma série de palestras, intituladas *Time as History*, que tem Nietzsche como protagonista. A filosofia nietzstchiana é privilegiada por Grant por ser o ápice de uma mudança da concepção de tempo no Ocidente, já iniciada por Hegel e Marx. Trata-se da transição da concepção platônica de tempo enquanto imagem móvel da eternidade para o tempo enquanto história. "Há quase cem anos", diz Grant, "Nietzsche pensou o conceito de tempo enquanto história de forma mais abrangente do que qualquer pensador moderno antes ou depois dele". Essa nova concepção prega que "no menor momento nós não somos os mesmos e sequer poderemos estar na presença do mesmo", um feito original que faz que Nietzsche seja merecedor do rótulo de "o primeiro pensador que mostrou como a historicidade é reconhecida na plenitude de suas consequências em todos os domínios da existência" (GRANT, George. *Time as History*. Toronto: University of Toronto Press, 1995, p. 32 e 37). Ainda nesse mesmo diapasão, Stambaugh defenderá que as "poucas considerações que Nietzsche fez sobre o tempo apontam para uma direção bem diferente do pensamento ocidental, com a possível exceção de Leibniz" (STAMBAUGH, Joan. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1988, p. 6).

"menor momento de nossa sensação do mundo exterior" tudo sempre está "em vir-a-ser e *passando*, portanto mudando"[231]. Conforme o homem descobre que ele mesmo é mutável, passa a entender que "não há indivíduo, que no menor instante, ele é outro do que no instante seguinte". O "súbito" (*Plötzliches*) está "no menor, em todos os nervos", uma verdade que, uma vez apreendida pelo homem, auxilia-o no seu processo de reeducação visando à renaturalização, i.e., ele poderia tolerar com maior naturalidade um mundo contingencial em que "a qualquer instante um cometa pode destruir o sol, ou uma força elétrica pode emergir e, num só golpe, derreter o sistema estrelar"[232]. Assim, é bastante compreensível quando Nietzsche diz que, conforme o atomismo temporal coincide com uma "teoria da sensação", ou que o "*ponto de tempo dinâmico* é idêntico com o *ponto de sensação*", isso significa que "não há simultaneidade da sensação"[233]. Na medida em que o ponto de sensação é idêntico ao ponto do tempo, e este com o vir-a-ser, não se pode dizer que a sensação detenha, em seu estado mais primitivo, vestígios espaciais. "Nossos sentidos não nos mostram jamais uma justaposição, mas sempre uma sucessão", pois as nossas leis espaciais pertencem ao domínio do "mundo imaginário"[234].

Junto ao sensualismo, Nietzsche encontra uma forma sagaz de assegurar o realismo sem cair na armadilha do materialismo, cuja incompatibilidade com o seu radical realismo do vir-a-ser seria manifesta; contra um consenso fortemente estabelecido, que enxerga na experiência tão somente a validação da matéria e a lei inercial, o filósofo elege o sentido externo como um veículo que confirma o caráter predominantemente mutável do real. Contudo, não é possível extrair imediatamente do sensualismo uma *teoria* da realidade, dada a incongruência entre o nível intelectual e os sentidos; Nietzsche só poderá realizar essa empresa lançando mão de expedientes hipotéticos.

[231] *Fragmento póstumo* 6 [62] do outono de 1880, KSA 9.209.
[232] *Fragmento póstumo* 11 [156] da primavera/outono de 1881, KSA 9.502.
[233] *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.579.
[234] *Fragmento póstumo* 11 [155] da primavera/outono de 1881, KSA 9.500.

CAPÍTULO 3

A realidade interpretada

SEÇÃO I
Os possíveis discursos ante a realidade

Conforme se evidencia que os sentidos abrem a *verdade* da realidade do vir-a-ser, as falsificações tendem a se tornar mais verossímeis. Contudo, é crucial atentarmos agora que o progresso entre os planos sensoriais e intelectuais não são concorrentes. Vimos que a realidade pode ser acessada pelos sentidos, mas sempre será, paradoxalmente, em maior ou menor grau, encerrada para o intelecto. Tentar corrigir essa defasagem de maneira radical, como já foi indicado, ocasionaria uma situação paradoxal e aporética. Seria cabível, assim, dizer que Nietzsche prega um tipo de conhecimento *sensorial* ou *perceptivo* (irracional) da realidade em antagonismo a um conhecimento *intelectual* ou *proposicional* (racional); há um irremovível hiato entre percepção e conceito. Mesmo que os organismos mais complexos, como o homem, sejam capazes de destacar os erros herdados do intelecto das sensações, isolando-as, persiste o impasse de que essa experiência não pode ser conceitualmente traduzida de forma absolutamente transparente. Em outras palavras, o que é dado como uma verdade aos sentidos será forçosamente um erro para o intelecto. A razão para tanto é que o conhecimento está essencialmente enraizado sobre antropomorfismos e erros ancestrais. A partir disso, a questão que resta ser colocada não é qual o discurso verdadeiro, mas qual poderia ser o candidato mais indicado para um discurso, que, apesar de dominado por erros, possa conter alguma verdade. Pois, se é certo que a conceitualização inevitavelmente expressa um rompimento com o sensível, não se trata de tão somente referendar um convencionalismo estrito. Um discurso de conhecimento não tem como ser uma *cópia* do real; porém, ainda assim, pode conter algum tipo de *saber* do real.

O discurso cético

A primeira alternativa, mais sensata e acessível à razão, é um *discurso negativo*. O homem esclarecido optaria por esse tipo de discurso quando reconhece que o "mundo em vir-a-ser não poderia, num sen-

tido forte, ser 'compreendido' [*begreifende*] e 'conhecido'"[1], quando ele admite que "os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para expressar o vir-a-ser"[2], restando somente a possibilidade de apontar o real enquanto o avesso de tudo que se julga inteligível, como o que resiste a qualquer predicado ou proposição positiva, e portanto à *ciência*, tal como já relatava Heráclito, Parmênides e Platão. O símbolo desse procedimento negativo está implícito quando Nietzsche recorre aos predicados de *caos* e *vir-a-ser absoluto* para retratar a realidade.

Sobre esse assunto, eu gostaria de trazer algumas considerações de Spir sobre o vir-a-ser absoluto de Herbart. Sendo Herbart defensor de uma teoria do vir-a-ser absoluto — cuja propriedade fundamental é a transformação com uma velocidade invariável e unidirecional, o que impediria a repetição —, Spir pergunta-se até que ponto tal proposta é concebível, principalmente quando se admite que o vir-a-ser absoluto é incompatível com leis causais. Com o vir-a-ser absoluto, tudo ocorreria como se um estado B fosse uma qualidade nova não contida em A; como se algo tivesse sido dado "do nada" para, em seguida, ser "aniquilado"[3]. Para Spir, essa é uma proposta contraditória na medida em que não se tem uma experiência do nada, e tudo, na experiência, encontra-se causalmente conectado. Assim, é possível constatar algo de invariável nas mudanças, um princípio ordenador do vir-a-ser, i.e., leis, e, no limite, algo do absoluto, o que atenua o dualismo radical entre incondicionado e condicionado[4].

Por razões óbvias, tais argumentos nunca foram suficientemente convincentes para Nietzsche[5]. Para o filósofo, como já sabemos, não há o incondicionado, e o mundo da experiência é o único mundo,

1 *Fragmento póstumo* 36 [23] de junho/julho de 1885, KSA 11.561.
2 *Fragmento póstumo* 11 [73] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.36.
3 SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1873, p. 271.
4 Cf. HUAN, Gabriel. op. cit., p. 64 e 82.
5 Um sinal de que Nietzsche resiste à imbricação estabelecida por Spir entre mudança e causalidade é dado por uma anotação de tom contestatório feita no seu exemplar da segunda edição de *Denken und Wirklichkeit*, mais especificamente na página 261, onde parece que Nietzsche escreve (a grafia não está inteiramente legível): "*Veränderung?*" (mudança?).

de modo que os resquícios de propriedades metafísicas na natureza não existem senão para nossas representações antropomórficas. Ademais, a experiência revela justamente que as sucessões são dadas subitamente, não obedecendo a uma ordem ou lei. "No 'em-si' não existem 'laços causais', 'necessidade', 'não-liberdade psicológica', ali não se segue 'o efeito de uma causa', ali não rege nenhuma 'lei'"[6]; "o caráter total do mundo é caos por toda eternidade: não no sentido de uma ausência de necessidade, mas no de uma ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossas humanizações"[7]. Desse modo, não há rigorosamente nada no real que guarde alguma semelhança com as categorias do nosso conhecimento. É verdade que, em momentos isolados, Nietzsche não esconde ser simpático à tradição hegeliana, cujo feito foi ter realizado o "instinto alemão" em sua preferência pelo "vir-a-ser" ao invés do "ser"[8]. Porém, a ressalva feita anteriormente em relação ao vir-a-ser nietzschiano, quando comparado com o de Heráclito, também vale para Hegel: não possui nenhum vestígio do *logos*[9]. Assim, tomar o vir-a-ser enquanto *absoluto* ou *caos* não é um complemento gratuito[10]; ele tem justamente a função de indicar que a realidade é irracional, o completamente *outro*.

[6] *Para além de Bem e Mal* § 21, KSA 5.37.

[7] *A gaia Ciência* § 109, KSA 3.468.

[8] "Nós, alemães, somos hegelianos, mesmo se não tivesse havido um Hegel, na medida em que (em antagonismo a todos os latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e rico do que àquilo que 'é'" (*A gaia Ciência* § 357, KSA 3.599).

[9] "A intuição heraclitiana aqui subjacente é comum a Hegel e a Nietzsche — mas somente traduz um *logos* para Heráclito e para Hegel: não para Nietzsche" (BONACCINI, Juan. "Nietzsche e o idealismo alemão", in *Cadernos Nietzsche*, 28, 2011, p. 219).

[10] Small enfatiza, com razão, que, com o termo "absoluto", Nietzsche pretende sugerir que já não se trata da compreensão ordinária do vir-a-ser, comumente equiparado com o movimento. Cf. SMALL, Robin. "Absolute Becoming and Absolute Necessity", in *International Studies in Philosophy*, 21, 2, 1989, p. 125. Uma advertência semelhante é feita por Granier em relação ao termo "caos". "Quando, portanto, Nietzsche fala num 'caos', ele quer dizer que o Ser não é redutível a um ideal humano, qualquer que ele seja" (GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 324). O mesmo diz Heidegger: "a representação da totalidade do mundo como 'caos' tem, para Nietzsche, a função de rechaçar uma 'humanização' do ente em sua totalidade" (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 350).

O discurso *antiantropomórfico*, o discurso que se pretende fiel à realidade, seria um discurso negativo cuja finalidade é meramente limitativa. Ele cumpre seu papel ao indicar a existência de uma severa alteridade entre o conhecimento intelectual e o real. Não se trata de um discurso resignado, mas é, ainda assim, um tipo de discurso cético. Essa consequência não é sem paralelos quando se pensa em determinadas correntes céticas que creem que todo heraclitismo está fatalmente atrelado ao ceticismo e vice-versa. Nietzsche certamente estava familiarizado com essa ligação entre heraclitismo e ceticismo por meio de Brochard, que dedicou uma boa parte do seu trabalho a essa questão. No entender deste último, essa união expressa a possibilidade de dar um passo além do pirronismo, que prega que nada se pode saber, ao indicar, como Protágoras e Enesidemo teriam feito, que nada se pode saber, pois nada se pode dizer a respeito da coisa em si. A transição é de uma perspectiva *subjetiva* do ceticismo — nada se pode saber em razão das restrições epistêmicas — para uma *objetiva* — nada se pode saber porque o real resiste ao conhecimento. Os sentidos não mentem quando colocam em evidência o caráter fluido da realidade, o que também aponta para a impossibilidade de o real acolher qualquer predicação. Não é o caso de apontar, ainda assim, que heraclitismo e ceticismo sejam a mesma coisa, tal como Natorp insinua em sua conhecida interpretação de Enesidemo. Adotar a visão de mundo de Heráclito é uma atitude dogmática, o que está em antagonismo com as premissas céticas. Está ausente aqui a *afasia* ou o calar sobre o verdadeiramente real, um típico traço cético. Contudo, com esse dogmatismo negativo, de coisas que são e não são, é possível conservar o essencial do discurso cético e, inclusive, desvendar suas convicções ocultas, tal como sugere Brochard. Como teria dito Protágoras, não só não se conhece a verdade, mas "a verdade não existe" e nós "jamais a conheceremos"[11]. Essa é certamente uma fórmula atraente que faz que colocações propositivas acomodem princípios céticos, que poderia, não há dúvida, ser emprestada a Nietzsche.

[11] BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 292.

O discurso hipotético

Todavia, o ponto é que Nietzsche não se contenta com a apatia e comodidade do ceticismo. Sem levar em conta o óbvio contrassenso que circunda a ideia de um *realismo cético*, lembremo-nos que a única filosofia que tem valor é aquela que busca descrever a realidade em vir-a-ser, mesmo que essa operação padeça da dificuldade de ter à disposição signos que estão em essencial discordância com o fluxo. Muito embora não seja possível se ver livre do discurso negativo, que possivelmente continua sendo o mais imediatamente prudente ante a realidade, não deixa de ser aceitável explorar outro tipo de discurso, hipotético ou interpretativo, sobretudo na modernidade, quando os esquemas descritivos da "imagem do vir-a-ser" são aperfeiçoados, mesmo que nunca se veja realmente o que "há por detrás da imagem"[12].

Sabemos que não há como explicar ou conhecer as coisas; essa impossibilidade está radicada no caráter peculiar da realidade, onde não há "estado de fato" (*Thatbestand*) e "tudo é fluido, incompreensível (*unfassbar*), evanescente (*zurückweichend*)"[13]. Uma vez que não há como existir fatos ou certezas, então todo *sentido* que se encontra na realidade está sediado na interpretação. A verificação da inexistência dos fatos não tem como causa a intransponibilidade das interpretações, senão o inverso: como não existem fatos, então todo sentido dado só pode ser interpretação. Tal revelação desfere um duro golpe sobre a mentalidade dogmática, uma vez que as verdades que antes se pensava estarem sendo descobertas foram, com efeito, criadas. Contudo, não se deve acolher essa prevalência da interpretação como uma aprovação de um tipo de relativismo. A razão para tanto é que as interpretações não são equiparáveis, existindo *boas* e *más* interpretações. O critério que distingue essas classes de interpretações é a maior ou menor capacidade do intérprete ser também *filólogo*, i.e., a capacidade de, com suas interpretações, ser fiel ao *texto* — e texto deve ser entendido aqui como outro nome para fato[14]. Isso quer dizer

[12] *A gaia Ciência* § 112, KSA 3.472.

[13] *Fragmento póstumo* 2 [82] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.100.

[14] Cf. *O anticristo* § 52, KSA 6.233.

que a boa interpretação depende de uma conjunção propícia entre a interpretação e o seu referente, e não somente da consciência antidogmática do intérprete[15]; a filologia funciona como uma espécie de ideal regulativo do intérprete que deve estar sempre em busca do real como um fato, mesmo que fatos não existam. Tudo o que se chama conhecimento é falso, mas há gradações de falso no plano conceitual, assim como existem gradações de falso no plano perceptivo (mesmo que esse paralelo, como sabemos, não seja inteiramente coadunável). Se a ciência pudesse catalogar os graus de falsidade no domínio conceitual em relação às necessidades dos viventes, poderíamos substituir a pergunta "como o erro é possível?"— pergunta que pertence a uma fase inicial do problema do orgânico — para *"como é possível um tipo de verdade apesar* da fundamental não verdade no conhecimento?"[16]. Nesse sentido, serão melhores, *mais verdadeiras*, as interpretações ou hipóteses que se mostrem mais fiéis ao texto da natureza, o texto do puro caos[17]. O homem com um aparelho perceptivo mais apurado reconhece a existência de erros mais verossímeis que outros e, sobre esse solo, passa a desdobrar possibilidades teoricamente mais promissoras. Muito embora o pensamento hipotético represente um tipo de cisão com o mundo dos sentidos — já que para compreender

[15] Não é incomun leitores de Nietzsche entenderem que a boa interpretação nietzschiana seria somente uma conclamação antidogmática. Tome-se o caso de Dixsaut. Concentrando-se no § 22 de *Além de Bem e Mal*, Dixsaut evita uma abordagem que ela classifica como metafísica ou ontológica do parágrafo, aquela em que as interpretações encontrariam seu referencial num texto fundamental, propondo, no seu lugar, um tipo de tratamento cujo eixo seria o problema do dogmatismo. Assim, boas interpretações são interpretações com consciência de si, enquanto más interpretações são as que se veem como texto, como verdades e não hipóteses possíveis. Em suma, para Dixsaut a raiz do problema não seria de natureza teórica. Cf. DIXSAUT, Monique. op. cit., p. 107-120. Mas a dificuldade é que, se assim o for, nada impede que se instale o relativismo tão logo o pensamento pósdogmático triunfe, i.e., o combate nietzschiano ao relativismo de interpretações serviria somente como uma preparação para, paradoxalmente, um relativismo mais profundo, esclarecido.

[16] *Fragmento póstumo* 11 [325] da primavera/outono de 1881, KSA 9.568.

[17] Como diz Granier, o método nietzschiano não conduz a uma certeza imediata ou um absoluto saber, mas exige a construção de hipóteses reguladoras que "preparam o espírito para decifrar o texto que é primitivamente puro caos" (GRANIER, Jean. "Nietzsche et la question de l'être", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 96, CLXI, 1971, p. 280).

o incompreensível é preciso, de algum modo, ir para além dos sentidos —, não se trata de uma cisão absoluta. Nesse momento, o discurso hipotético já não pode ser, sem mais, correlacionado simplesmente com um discurso falso ou ficcional.

Sobre o assim chamado *ficcionalismo* de Nietzsche, eu gostaria de fazer algumas considerações partindo da notável leitura de Vaihinger. Em sua obra fundamental, *Die Philosophie des Als Ob*, e num gesto semelhante ao de Kleinpeter, Vaihinger alça Nietzsche à galeria dos grandes filósofos, tratando-o como um perpetuador e culminador dos revolucionários rumos tomados pela história mais recente da filosofia. *Die Philosophie des Als Ob* tem o intuito de apresentar a célebre teoria do ficcionalismo, a teoria que atribui ao intelecto uma finalidade estritamente prática, mostrando que ele é guiado por ficções e não por verdades. O interesse dessa teoria é se opor ao realismo reforçando o instrumentalismo científico, corrente que teve seu apogeu com o pragmatismo[18]. No centro do ficcionalismo está uma concepção de verdade pragmática que concerne menos à realidade que à *orientação*. Para Vaihinger — e é este enfoque histórico que confere uma destacada originalidade ao seu trabalho —, Nietzsche entra como um dos momentos fundamentais que contribuíram diretamente para o amadurecimento do ficcionalismo por ser, antes de tudo, um continuador do criticismo de Lange, uma tendência que solidifica o pragmatismo que se encontrava em estado embrionário em Kant. Como Berthelot antes dele, Vaihinger encara a teoria do conhecimento nietzschiana enquanto um marco na história do pragmatismo, como a pedra de toque pragmatista[19]. Mas a dificuldade em classificar Nietzsche como um ficcionalista está justamente na redução de todas as suas investidas epistemológicas a um solo pragmatista, enfraquecendo o valor teórico do seu realismo do vir-a-ser[20]. O ficcionalismo não exige, por certo, a neutralização da realidade do vir-a-ser — esta pode ser um complemento oportuno e até mesmo necessário. Como diz Del Negro, da doutrina do mundo enquanto vir-a-ser se segue "com consequência lógica um ficcionalismo"[21]. Porém, esse encaminhamento não poderia estimular um tratamento desse realismo enquanto uma questão de verdade ou falsidade (uma questão, portanto, desprovida de relevância *científica*). Essa apreciação resulta da suposição de que só existe uma concepção pragmatista de verdade em Nietzsche. Todavia, a redução da verdade a esse horizonte representa somente um lado do complexo problema nietzschiano da verdade[22]. O aspecto crítico em relação a esse proble-

[18] O ficcionalismo revela que irrompeu na Alemanha uma corrente pragmatista independente da americana. Com efeito, além de Vaihinger, outros autores, como Avenarius, já antecipam o essencial das premissas pragmatistas. Além disso, o livro capital de Vaihinger foi publicado um ano antes do seminal artigo do pragmatismo, "How to Make Our Ideas Clear", de Peirce. Sobre a relação entre o ficcionalismo de Vaihinger com o instrumentalismo e o pragmatismo, cf. CEYNOWA, Klaus. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihinger "Philosophie des Als Ob"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, p. 9-34.

[19] Berthelot, na sua monumental obra sobre a história do pragmatismo, diz que a "teoria nietzschiana do conhecimento" é uma "espécie de caso limite", pois indica que Nietzsche, apesar de desconhecer a palavra pragmatismo, "foi o primeiro que percebeu com clareza uma grande parte das ideias que hoje se designam habitualmente por esse termo" (BERTHELOT, René. *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Paris: Félix Alcan, 1911, p. 33).

[20] Essa afirmação dá razão, ao menos em parte, a Liebmann, que no seu estudo comparativo entre as teorias do conhecimento nietzschiana e vaihingeriana posiciona Nietzsche como estando "com e contra Vaihinger". Contudo, os motivos encontrados pelo autor para justificar essa ambiguidade são discutíveis. Segundo Liebmann, Nietzsche não foi um ficcionalista como Vaihinger por causa da contradição interna que perpassa sua filosofia. Essa contradição é gerada pela tensão entre ceticismo e dogmatismo que se precipita sobre todo o pensamento nietzschiano, i.e., por um lado o filósofo promove o ceticismo, ao colocar em revista o valor da verdade e do conhecimento, por outro constrói uma "nova, dogmática metafísica da vontade" (LIEBMANN, Walter. *Nietzsche für und gegen Vaihinger. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923, p. 76). Como vimos até aqui, esse enquadramento da filosofia nietzschiana acometida pela especulação, por insaciáveis desejos metafísicos, está muito distante de ser aceitável, levando em consideração o predomínio do empirismo e da simpatia para com as ciências naturais. Veremos também adiante como a vontade de potência está mais em continuidade com esse programa do que com o resgate do dogmatismo schopenhaeriano. Contudo, em um ponto Liebmann tem razão, a saber, quando diz que uma das dificuldades em denominar Nietzsche um ficcionalista reside no seu "dogma" do "absoluto vir-a-ser", uma suposição que, para o filósofo, "não é uma ficção e nem uma hipótese" (LIEBMANN, Walter. op. cit., p. 125-126).

[21] DEL NEGRO, Walter. op. cit., p. 89.

[22] Como bem salienta Nola, os intérpretes de Nietzsche costumam se enganar quando supõem que Nietzsche "rejeitou qualquer tipo de teoria realista da verdade", adotando somente "uma teoria não-realista da verdade, tal como a teoria pragmatista" (NOLA, Robert. "Nietzsche's Theory of Truth and Belief", in *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVII, 4, 1987, p. 526). Ainda no contexto do conhecimento guiado pelo

ma sem dúvida predomina; Nietzsche não só inscreve o problema da verdade num horizonte pragmatista, como também num outro, axiológico, que liquida a dimensão teórica da discussão ao se ocupar com o problema da *crença*, o que dá ensejo para a influente e muito debatida genealogia da *vontade de verdade*. Mas, como pudemos constatar no decorrer do trabalho, o filósofo também guarda uma concepção *positiva* de verdade. Isso não significa que existam dimensões do problema da verdade que são incompatíveis e contraditórias; há, por outro lado, uma necessária continuidade. A razão para tanto é que a perspectiva crítica representa uma fase preambular, pois ao aniquilar as tradicionais concepções de verdade, ancoradas no substancialismo, abre-se caminho para o resgate da verdade da realidade do vir-a-ser, verdade outrora encoberta por desejos niilistas que a tomavam pelo falso. A elucidação dessa inversão permite e estimula uma otimização no uso dos *erros* ou *ficções*, que, visando à verdade, passam a portar uma carga teórica. Mas, sendo assim, há uma transição do plano puramente pragmático e ficcionalista para o hipotético. Pois, enquanto erros ou ficções têm, como diz o mesmo Vaihinger, uma "finalidade prática", hipóteses possuem uma "finalidade teorética"; "as hipóteses querem descobrir, as ficções, criar"[23].

SEÇÃO II
O paradigma dinamista

O primeiro efeito da busca por melhores interpretações para o realismo nietzschiano será o abandono da zona de conforto do pensamento, aprisionada ao mundo pictórico; a ociosidade do pensamento é claramente ameaçada, dado que a "teoria do *ser*, da coisa, de puras

ideal filológico, que tolera a reinserção da concepção de verdade, nos diz Marton: "Ao mesmo tempo que continua a entender o conhecimento humano como tendo caráter instrumental e a pensar a verdade sob o signo da eficácia, acena com a possibilidade de existir uma forma superior de conhecimento e verdade" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 231).

[23] VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 148-149.

unidades fixas, é *mil vezes mais fácil* que uma teoria do vir-a-ser, do desenvolvimento"[24]. Importante destacar quão distante estamos de um estratagema de tipo aristotélico — pois se se faz possível um *saber* da realidade em vir-a-ser, isso não ocorre por ela ser investida de alguma inteligibilidade, mas pelo fato de o pensamento ser capaz de sabotar seu impulso lógico. Com a elaboração de melhores hipóteses, exige-se, assim, um esforço adicional do pensamento para substituir a representação mecanicista de pressão e choque, a "hipótese regulativa para o mundo das aparências visuais"[25], por outras que fiquem no limite do compreensível, i.e., que estimulem uma perda de intuitividade e de *espacialidade*[26]. É aí que a física dinâmica emerge com alternativas.

> Das interpretações de mundo (*Welt-Ausdeutungen*) até aqui experimentadas (*versucht*), parece hoje que a mecanicista é a triunfante que se coloca no primeiro plano: ela tem evidentemente a boa consciência (*Gewissen*) do seu lado; e nenhuma ciência crê poder progredir e prosperar por si própria sem a ajuda dos procedimentos mecanicistas (...). Enquanto isso há justamente nos espíritos escolhidos que defendem esse movimento um pressentimento, uma inquietude a ser conhecida, como se a teoria tivesse uma lacuna, a qual cedo ou tarde poderia se tornar a última lacuna (...). Não se pode "explicar" pressão e choque em si mesmo, não se pode solucionar a *actio in distans*: — perdeu-se a fé na possibilidade da explicação e reconhece-se, com um ar agridoce, que se descreve e não se explica, que a interpretação de mundo dinamista, com sua negação do "espaço vazio", de átomos mínimos (*Klümpchen-Atome*), constrangeu (*Gewalt*) os físicos[27].

É na física dinâmica que Nietzsche encontra, num primeiro momento, subsídios para melhores interpretações da realidade. É certo que o mecanicismo representa uma fase das interpretações de

[24] *Fragmento póstumo* 18 [13] de julho/agosto de 1888, KSA 13.535.

[25] *Fragmento póstumo* 34 [247] de abril/junho de 1885, KSA 11.504.

[26] "Da crença no "espaço vazio" originam-se muitos absurdos" (*Fragmento póstumo* 26 [384] do verão/outono de 1884, KSA 11.252).

[27] *Fragmento póstumo* 36 [34] de junho/julho de 1885, KSA 11.564-565.

mundo mais aprazível quando comparada com o momento teológico e metafísico; porém, a "teoria mecanicista", esquematizada para os olhos, "é uma filosofia de superfície" (*Vordergrunds-Philosophie*) quando introduz "grandes simplificações"[28]. Uma interpretação científica de mundo, tal como entendem os materialistas e mecanicistas, aquela que admite unicamente o calcular, o ver, o pesar, é uma das "mais pobres de sentido de todas as interpretações de mundo"[29]. Como vimos no capítulo anterior, o esquema mecanicista, em conformidade com a economia de princípios, é uma herança direta dos organismos mais primitivos. Em contrapartida, as hipóteses dinamistas estariam em maior conformidade com seres complexos cuja percepção é mais aprimorada e verossímil, preenchendo, assim, lacunas do mecanicismo. Isso se deve principalmente à releitura que os físicos dinâmicos empreenderão da matéria enquanto forças em detrimento da visão corpuscular propagada pela física clássica. Enquanto a física clássica, mecanicista, imbuída pelos instintos democráticos da modernidade, fala em "leis da natureza", o dinamismo fala em "forças", acenando para um mundo imprevisível no qual reina a "total brutalidade"[30] — assim, os esquemas interpretativos daqueles físicos são ainda "más artes de interpretação"[31]. Com isso, imprime-se uma transformação nos convencionais ditames da ciência, e suas clássicas disputas, que deixam de ser a representação mais dura do advento do determinismo em oposição ao mundo do espírito (livre-arbítrio), ou ao organicismo (teleologia), passando a ser, nesse lado mais heterodoxo que se apresenta, o marco de uma visão da necessidade capaz de acolher a imprevisibilidade. É evidente que a interpretação dinamista do mundo é ainda um antropomorfismo, mas com a diferença de que a esquematização assentada sobre forças está mais próxima ao texto da realidade — o dinamismo é um ramo da física mais adequado às exigências de uma "filosofia do processo"[32].

[28] *Fragmento póstumo* 34 [247] de abril/junho de 1885, KSA 11.504.
[29] *A gaia Ciência* § 373, KSA 3.626.
[30] *Fragmento póstumo* 40 [55] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.655.
[31] *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37.
[32] "Uma física de campos e forças que operam por conta própria, sem a incorporação de coisas, é a quintessência de uma filosofia da natureza do processo" (RESCHER,

O impacto da física de Boscovich e a assimilação do conceito de força

O trânsito de Nietzsche pela tradição dinamista de orientação leibniziana é bastante intenso após a virada realista de 1873. No decorrer do seu desenvolvimento intelectual, Nietzsche toma contato com uma grande quantidade de filósofos e físicos propensos ao dinamismo, como Caspari, Liebmann, Vogt, Boscovich, Schmitz-Dumont, Mayer etc. O dinamismo teve, possivelmente, não só um apelo teórico, mas também emocional, já que, na época, tomar o lado do leibnizianismo contra o cartesianismo era sinal de patriotismo[33]. Assim, pode-se dizer — ainda que à luz de uma lista nada pequena de restrições — que Nietzsche, em sua busca por visões de mundo adequadas ao vir-a-ser, acabou por se tornar *leibniziano*[34].

Em face dessa colocação, seria importante fazer dois apontamentos preliminares. Primeiramente, o vínculo estabelecido com o dinamismo não representa uma recaída no obscurantismo ou na metafísica ingênua, pois, ao contrário de alguns de seus interlocutores, como Liebmann, Nietzsche não enxerga o conceito de força como um *conceito-limite* das ciências naturais — tal como já vimos, o pensamento das ciências naturais não se resume, para Nietzsche, ao materialismo e mecanicismo, posto que, em suas linhas mais heterodoxas, desponta uma posição caridosa com o heraclitismo. Ademais, essa aproximação com o dinamismo leibniziano não foi estabelecida de forma tão dispersa quanto parece, tendo na física de Boscovich

Nicholas. *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000, p. 11).

[33] Cf. MITTASCH, Alwin. op. cit., p. 105.

[34] Sobre a caracterização da filosofia de Nietzsche, ao menos o que se pode chamar de sua "filosofia natural", enquanto leibniziana, cf. MOLES, Alistair. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990, p. 167. STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, p. 242. Possivelmente a investigação mais exaustiva sobre uma aproximação entre Nietzsche e Leibniz nesse domínio foi realizada por Günter Abel. O estudioso monta um quadro comparativo entre os dois filósofos, localizando diferenças e similitudes. No geral, Nietzsche estaria somente interessado no conceito de força que remonta a Leibniz, deixando de lado sua metafísica. Cf. ABEL, Günter. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyer, 1998, p. 6-28.

sua principal intermediação; é a partir do dinamismo de Boscovich que Nietzsche chega ao seu conceito de força e, consequentemente, à sua visão de mundo[35].

Nietzsche teria sido levado a Boscovich após ter lido o livro de Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* — o qual, por sua vez, Nietzsche descobre lendo Lange —, que contém trechos dedicados ao dinamismo boscovichiano[36]. Após essa descoberta, o filósofo inicia a leitura da obra capital do físico, *Philosophiae naturalis Theoria*, por volta de 1873 e 1874, louvando-o com grande admiração especialmente na década de 1880[37]. Prova de que Boscovich

[35] É o vínculo com Boscovich que nos autoriza a dizer, como o faz Marton, que foi na física, e não na filosofia, que Nietzsche "encontrou elementos para construir a teoria das forças" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 79).

[36] Essa informação pode ser valiosa. Conforme nos mostra Nedelkovitch, um estudioso de Boscovich, a leitura que Fechner empreende do físico croata é muito peculiar na medida em que estimula uma apreensão ontológica da teoria boscovichiana, o que não seria adequado às pretensões originárias dessa física. Cf. NEDELKOVITCH, Dusan. *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris: Éditions de la vie universitaire, 1922, p. 226. Considerando que o primeiro contato que Nietzsche teve com o pensamento de Boscovich foi mediado por Fechner, isso pode ser uma pista importante para explicar as razões para o filósofo ter visto nessa física um alicerce para o seu realismo.

[37] Registros da biblioteca da Basileia confirmam que Nietzsche retira *Philophiae naturalis Theoria* muitas vezes entre 1873 e 1874, além de também ter retirado um comentário anônimo sobre a resenha crítica que Moses Mendelssohn faz do livro de Boscovich. Cf. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. op. cit., p. 127-140. GORI, Pietro. *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 51-53. Vale ressaltar que o fato de Nietzsche se referir nominalmente a Boscovich somente na década de 1880 não significa forçosamente que ele só se beneficiará do conteúdo de *Philophiae naturalis Theoria* nesse período, ao contrário, portanto, do que sugere Itaparica. Cf. ITAPARICA, André. "Nietzsche e Boscovich: Dinamismo e Vontade de Potência", in AZEREDO, Vânia (ed.). *Encontros Nietzsche*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003, p. 164. Whitlock, por exemplo, crê ser "*necessário* conectar dúzias de notas sem conexão, sem explicação ou críticas nos *Nachlass* de 1873-1882 ao estudo que Nietzsche faz de Boscovich" e que pelo menos "umas cem notas podem ser esclarecidas pela primeira vez à luz da descoberta da importância de Boscovich" (WHITLOCK, Greg. "Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Reexamination", in BABICH, Babette, COHEN, Robert (ed.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences* II. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 190). Em que pese algum exagero na colocação de Whitlock, o ponto é que o impacto de Boscovich já é perceptível desde 1873, principalmente no fragmento intitulado *A teoria dos átomos de tempo*.

é uma figura diferenciada é dada por um parágrafo contido em *Para além de Bem e Mal*, quando o dinamismo boscovichiano é nivelado em termos de importância e radicalidade com a teoria da mobilidade da terra de Copérnico.

> No concernente ao materialismo atomista: pertence o mesmo às coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente entre os doutos da Europa, ninguém tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (nomeadamente enquanto uma abreviação de um meio de expressão). Graças, antes de tudo, àquele polonês Boscovich, que, juntamente com o polonês Copérnico, foi até aqui o maior e vitorioso adversário das aparências (*Augenschein*). Enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contra todos os sentidos, que a terra *não está imóvel*, Boscovich ensinou a renunciar a crença na última coisa que "permanece firme" na terra, a crença na "substância" (*Stoff*), na "matéria", nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra[38].

Com Boscovich — na verdade um croata, e não um polonês —, inicia-se uma nova *revolução copernicana*. O revolucionário em Boscovich é ter conseguido desenvolver um modelo teórico que contemplasse o mundo da experiência para além do nível fenomênico de superfície. Nietzsche vê no físico, por certo, um adversário dos sentidos, mas unicamente dos sentidos do povo. Boscovich teria sido capaz de dar esse salto ao eliminar o dualismo, então dominante para filósofos e cientistas, entre matéria e força. É desde a crença na intransponibilidade desse dualismo que, por exemplo, Büchner, sequioso por combater o criacionismo, formula a célebre máxima "sem força, sem matéria — sem matéria, sem força"[39]. Para Boscovich, ao menos o Boscovich de Nietzsche — veremos adiante que essa interpretação radical vislumbrada por Nietzsche não é inteiramente condizente com a física

[38] *Para além de Bem e Mal* § 12, KSA 5.26. O esboço desse aforismo foi concebido anos antes, em 1881. Cf. *Fragmento póstumo* 15 [21] do outono de 1881, KSA 9.643.

[39] BÜCHNER, Ludwig. *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856, p. 2.

boscovichiana —, tal dualismo deixa de vigorar na medida em que só se pode falar em forças, e não na matéria.

É preponderantemente enquanto defensor de um monismo da força que Boscovich atrai Nietzsche. Lembremo-nos de que quando traça sua genealogia filosófica, mostrando-se simpático ao mecanicismo, o filósofo acrescenta que tal filiação é de alguma forma justa se se enfatiza que ele não "acredita na 'matéria'" e que ele toma "Boscovich enquanto um dos maiores pontos de virada, como Copérnico"[40]. Nietzsche encara Boscovich como o iniciador de um movimento antimaterialista do qual ele se vê como um seguidor. Essa imagem do filósofo enquanto um continuador e divulgador incansável da causa boscovichiana é manifesta na sua tempestuosa troca de cartas com Peter Gast (ou Heinrich Köselitz). Nessa ocasião — que causou um visível constrangimento a Gast e cujas consequências podem exceder a de um simples mal-estar entre amigos —, Nietzsche opõe Boscovich ao físico Robert Mayer almejando selar seu comprometimento com um dinamismo radical livre da matéria. Enquanto Mayer — o qual, apenas um ano antes, Nietzsche havia lido por indicação de Gast, não escondendo, então, sua grande satisfação, principalmente com o tratado *Über Auslösung*[41] — é um autor "grosseiro" e "ingênuo", na melhor das hipóteses um "grande especialista" que ainda acredita na "matéria e em átomos plenos", Boscovich estaria no extremo oposto por ter mostrado que "*não há mais matéria* (*Stoff*)" senão enquanto uma "facilitação popular"; por ter "pensado a teoria atomística até o fim", mostrando que "não há nada senão força (*Kraft*)"[42].

[40] *Fragmento póstumo* 26 [432] do verão/outono de 1884, KSA 11.266.

[41] Cf. Carta a Heinrich Köselitz do dia 16 de abril de 1881, KSAB 6.84-85.

[42] Carta a Heinrich Köselitz do dia 20 de março de 1882, KSAB 6.183. Gast, na sua resposta a essa carta, insinua que Nietzsche não compreendeu bem Mayer — Gast pergunta: "Mayer fala em *átomos*?" (Carta de Heinrich Köselitz a Nietzsche do dia 21 de março de 1882, KGB III, 2.243). Como já mostraram alguns pesquisadores, Nietzsche de fato se precipitou aqui. Segundo Mittasch, Nietzsche foi injusto com Mayer nessa troca de cartas com Gast, uma vez que Mayer não discordaria do preceito de Leibniz e Boscovich de que *tudo é força*. Além disso, Mittasch lembra que o próprio Nietzsche foi simpático a princípios da dinâmica de Mayer. Cf. MITTASCH, Alwin. op. cit., p. 112-113. Um dos possíveis motivos para Nietzsche ter difamado Mayer estaria na sua antipatia por Dühring, que por sua vez havia publicado um livro enaltecendo Mayer como o Galileu do século XIX. Sobre esse aspecto, além da leitura equivocada que Nietzsche faz de Mayer, cf. SMALL, Robin. "The Physics of Eternal Recurrence", in *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 139-143. Outro motivo — que retomarei no corpo do texto — é que Nietzsche está, na verdade, se baseando numa acusação feita por Vogt contra Mayer, quando caracteriza esse último como um representante do materialismo. Vale ainda destacar que no centro dessa controvérsia está a suspeita, levantada por Whitlock, de que o fragmento de 1873, a teoria dos átomos do tempo — fortemente marcado pela física de Boscovich —, teria sido suprimido da segunda edição do *Grossoktav-Ausgabe* por Gast, que na época era o encarregado pelo estabelecimento dos póstumos. A suspeita de Whitlock é que a irritação provocada em Gast pela afronta de Nietzsche em 1882, mediada pela sua filiação a Boscovich — que realmente persistiu ainda anos após a morte de Nietzsche, tal como atesta uma carta de 1913 na qual Gast relata que a teoria "sem sentido" de Boscovich deixara Nietzsche "fora de controle" —, poderia ser a causa para a ausência da teoria dos átomos de tempo da segunda edição do GA. Cf. WHITLOCK, Greg. "Boscovich, Spinoza and Nietzsche: The Untold Story", in *Nietzsche Studien*, 25, 1996, p. 206.

Contudo, essas declarações entusiasmadas não devem nos desviar do fato de que, muito embora o filósofo parta do modelo dinamista boscovichiano para traduzir o mundo heraclítico do vir-a-ser, ele o altera de forma significativa[43]. Em primeiro lugar porque, quando lhe convém, Nietzsche acrescenta princípios de outros físicos dinamistas

[43] Alguns estudiosos alegam existir uma correspondência total entre Nietzsche e Boscovich. Gori, por exemplo, dirá que o conceito chave da realidade física de Nietzsche, o conceito de força, "corresponde completamente à noção elaborada por Boscovich ao longo de sua pesquisa" (GORI, Pietro. *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 27). Tamanha importância certamente daria razão a declarações, como a de Whitlock, de que o papel de Boscovich sobre a filosofia nietzschiana é comparável ao de Schopenhauer, Pascal, Goethe etc. Cf. WHITLOCK, Greg. "Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination", in BABICH, Babette, COHEN, Robert (ed.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences* II. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 187. Criou-se, portanto, um consenso de que a teoria das forças de Nietzsche é somente uma transposição da teoria das forças de Boscovich e que, na pior das hipóteses, eles estariam em discordância a respeito de outros temas, como o eterno retorno do mesmo. Cf. STACK, George. "Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy", in *Pacific Philosophical Quaterly*, 62, 1981, p. 74. Sobre o embate entre Nietzsche e Boscovich em torno do eterno retorno do mesmo — embate, por sinal, já problematizado por Whitlock e Gori —, cf. SMALL, Robin. "Boscovich Contra Nietzsche", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, 3, 1986, p. 419-435. Contudo, tal como pretendo mostrar ao longo do desenvolvimento, essa associação é muitas vezes exagerada, principalmente quando se considera que Nietzsche rebate diretamente conceitos fundamentais de Boscovich, como a ação a distância e os centros de força enquanto princípios matemáticos. Com isso não tenho a intenção de diminuir a importância de Boscovich, mas unicamente situá-la num horizonte crítico.

ao sistema boscovichiano, como Vogt e o próprio Mayer. Um exemplo desse procedimento pode ser identificado, inclusive, na própria troca de cartas com Gast, pois, quando Nietzsche opõe o lema *tudo é força* a Mayer, sua verdadeira fonte seria não Boscovich[44], mas Vogt, defensor de um dinamismo monista e adversário do dualismo entre força e matéria[45]. Além disso, Nietzsche insere elementos muito próprios e inauditos ao modelo boscovichiano visando a duas coisas:

a. Acomodar a imagem de mundo extraída de Boscovich à realidade redutível a propriedades temporais — o que já se faz notar no seu primeiro escrito produzido com o apoio de teses boscovichianas, a teoria dos átomos de tempo —, fazendo de Nietzsche mais um precursor dos inovadores caminhos tomados pela nova física, *heraclíticos*[46], do que propriamente um perpetuador do dinamismo.
b. Tornar o discurso dinamista palatável, dotando-o de significância mais abrangente, em consonância com as diretrizes da economia de princípios, o que o leva, no limite, a desenvolver a interpretação do mundo enquanto vontade de potência.

[44] "Quando Nietzsche afirma que Boscovich nega a noção de matéria, ou ele quer dizer com isso que Boscovich nega uma noção mecanicista de matéria (corpuscular) ou ele extrapola a explicação do croata, pois Boscovich deixa claro que não se trata de refutar a noção de matéria, mas de fornecer uma nova explicação para ela" (ITAPARICA, André. op. cit., p. 167).

[45] Nietzsche descobre o livro *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, do físico Johannes Gustav Vogt, em 1881, após a leitura da obra de Caspari, *Die Zusammenhang der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsatze*, que reserva um capítulo para desenvolver uma longa crítica de Vogt. Considerando que Nietzsche lê Vogt no mesmo período em que lê Mayer — que também coincide com a época da troca de cartas com Gast —, tudo leva a crer, como propõe Small, que sua reação adversa a Mayer esteja ligada ao encontro com Vogt. Além disso, o monismo de Vogt é muito mais compatível com aquele descrito na carta a Gast e referido a Boscovich. Cf. SMALL, Robin. "The Physics of Eternal Recurrence", in *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001, p. 136-139.

[46] "A física moderna é de algum modo extremamente próxima às doutrinas de Heráclito. Se substituirmos a palavra 'fogo' pela palavra 'energia', poderemos quase repetir suas posições palavra por palavra desde o nosso ponto de vista moderno" (HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: George Allen & Unwin, 1958, p. 61). Um pouco mais adiante pretendo resgatar esse tópico.

A teoria dos átomos de tempo (II): a física da realidade em vir-a-ser

O fragmento de 1873, comumente chamado de a teoria dos átomos de tempo — que já investigamos anteriormente em seu lado epistemológico —, é a primeira tentativa de traduzir a realidade do vir-a-ser no interior de um esquema físico de inspiração boscovichiana[47]. Esse pequeno texto pode ser encarado, em seu lado físico, como uma espécie de *tratado*[48], de onde podemos circunscrever elucubrações que ressoarão ao longo de todas as futuras investidas de Nietzsche inseridas no domínio de sua teoria da realidade. Essa breve observação basta para assinalar quão central é esse texto.

A física da teoria dos átomos de tempo deve ser compreendida em paralelo com a sua epistemologia[49]. Conforme se chega a uma teoria das sensações que coincidem com as medidas mínimas e fundamentais do tempo, os pontos de tempo, e estes, por sua vez, desvelam, em condições ideais, livres dos preconceitos do intelecto, a impermanência absoluta, mesmo no menor momento imaginável, é preciso elaborar um modelo hipotético que satisfaça esse saber num domínio físico — pressuposto que invalida, aliás, falsas polêmicas geradas em torno do valor objetivo ou subjetivo dessa teoria[50]. Para tanto, é de-

[47] Esse pode ser considerado um dos consensos formados em torno do fragmento de 1873, em parte inquestionável desde as leituras de Mittasch e Schlechta/Anders. Gori, por exemplo, é enfático quando diz que o "modelo a que Nietzsche faz referência na preparação desse discurso (que compõe o fragmento de 1873) é seguramente o de Boscovich, e isso pode ser demonstrado sem muita dificuldade" (GORI, Pietro. *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 184). Essa declaração não é incorreta. Contudo, como já enfatizei, tal identificação não é feita sem alguma dificuldade na medida em que Nietzsche, nessa ocasião, acolhe o modelo de Boscovich, mas também o transforma profundamente.

[48] Mittasch assinala, com razão, que, após o fragmento de 1873, "Nietzsche nunca se expressou novamente de forma tão coerente sobre questões da teoria do movimento" (MITTASCH, Alwin. op. cit., p. 82).

[49] Schlechta e Anders advertem para esse aspecto da teoria, mas desde uma ordem que me parece ser invertida; para os autores, o fragmento de 1873 é uma tentativa de transferir o atomismo físico de Boscovich para um atomismo das sensações. Cf. SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. op. cit., p. 148.

[50] Há uma polêmica protagonizada por Keith Ansell-Pearson e Greg Whitlock sobre o caráter objetivo da teoria de Nietzsche; enquanto Ansell-Pearson vê nesse episódio um

terminante, de saída, confrontar todos os grandes princípios da física clássica que, assentados sobre leis espaciais, contradizem o vir-a-ser.

A física clássica gira em torno de quatro grandes princípios: espaço, tempo, matéria e movimento.

a. O espaço é um receptáculo homogêneo, infinito, independente e uniforme, o mesmo valendo para o tempo.
b. A matéria é o espaço preenchido, o átomo sólido que, mesmo mudando de lugar, não se modifica.
c. O movimento é o princípio que depende de todos os demais, redutível a um único tipo, o deslocamento, que age por impacto.

O problema desse quadro convencional, para Nietzsche, está no paralelismo entre tempo e espaço. A cinética corpuscular crê que um ponto A age sobre um ponto B, e que A será igual a si mesmo no momento em que atinge B, após percorrer uma distância espacial determinada e um intervalo temporal determinado. Contudo, não se trata aí verdadeiramente de uma "ação no *tempo*", pois se assim o fosse, o agente deveria ser diferente "em cada menor momento temporal"[51]. Em outras palavras, Nietzsche está levantando a mesma acusação que influentes filósofos do tempo ou do processo, como Bergson e Whitehead, viriam a fazer no século XX, a saber: o que a física clássica chama de tempo na verdade é o espaço. A posição mais consequente nesse caso deveria ser a adotada por Lange, que, criticando a postulação kantiana do tempo enquanto uma intuição *a priori*, ao lado do espaço, alega que o tempo não pode ser concebido senão espacial-

alargamento da duração, do espírito para a matéria, seguindo a conhecida articulação bergsoniana, Whitlock combate esse objetivismo da duração, alegando que a teoria dos átomos de tempo só tem validade no âmbito restrito do subjetivismo. Cf. ANSELL-PEARSON, Keith. "Nietzsche's Brave New World of Force. Thoughts on Nietzsche's 1873 "Time Atom Theory" Fragment & on the Influence of Boscovich on Nietzsche", in *Pli*, 9, 2000, p. 6-35. WHITLOCK, Greg. "Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence", in *Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 34-57. Dado que a teoria de Nietzsche foi concebida em conformidade com o espírito hipotético que reconhece ser impossível transpor o nominalismo, sem que essa limitação seja um impedimento para elaborar paradigmas de mundo, essa polêmica me parece ser despropositada.

51 *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.575.

mente, tendo sentido unicamente enquanto medição do movimento no espaço e não como uma intuição originária e independente[52]. Mas, inscientes para esse anulamento do tempo, que não pode se diferenciar do vir-a-ser — talvez não tão inscientes se se pensa na recusa do tempo objetivo feita por contemporâneos de Newton, como Malebranche e Spinoza —, aqueles físicos são vítimas da contradição de considerarem o movimento, e, com isso, o tempo, mediante um repertório conceitual que só pode abrigar a permanência.

> Todas as leis do espaço são pensadas, portanto, *atemporalmente*; isso quer dizer que elas devem ser simultâneas e imediatas. O mundo todo num só golpe. Mas então não há *movimento*. O movimento é afligido pela contradição de ser construído sobre leis espaciais e de pressupor um tempo, o que faz que essas leis sejam impossíveis: quer dizer, ao mesmo tempo é e não é[53].

O mundo num "único golpe" é o mundo instantâneo de Laplace que está no coração da física clássica, aquele que visto por um intelecto sobre-humano seria exibido de forma simultânea e determinada[54]. Trata-se de um pensamento calcado naquilo que Whitehead chamaria de *ponto flash*, o pensamento que erradica a negatividade do tempo (passado e futuro), reduzindo-o a um presente pleno, a um instante pontual[55]. Nesse mundo, o tempo não existe realmente, sen-

52 "O tempo, para nós, é somente uma representação extraída da imagem espacial do movimento sobre uma linha" (LANGE, Friedrich. *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formale Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 147).

53 *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.576.

54 "Uma inteligência que num dado momento conhece todas as forças que animam a natureza, e a situação respectiva dos seres que a compõem, se ela fosse vasta o suficiente para submeter esses dados à análise, incorporaria na mesma fórmula o movimento dos maiores corpos do universo e aquele dos átomos mais leves: nada seria incerto para essa inteligência e o futuro, assim como o passado, estaria presente aos seus olhos" (LAPLACE, Pierre Simon. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Gauthier-Villars et c&a, 1921, p. 3).

55 "Whitehead pode dizer que o 'pensamento clássico baseia-se na ideia de um ponto *flash*'. Para um tal pensamento clássico, o futuro é aquilo que ainda não é, o passado aquilo que já não é, e há o *flash* do presente, que representa o único ser real. O

do, na melhor das hipóteses, um acidente para os limitados intelectos humanos; dever-se-ia traduzir a diferença entre passado e futuro como uma mera diferença entre conhecido e desconhecido, o que faz que se possa comparar o universo laplaciano a um filme em que o futuro já está dado, sendo somente um mistério para o personagem que ainda não o vivenciou[56]. Em outras palavras, o determinismo nada mais é que uma faceta do eleatismo[57]. Assim, as leis espaciais e leis temporais não coexistem verdadeiramente na física clássica; essas duas leis são essencialmente contraditórias, pois, enquanto da primeira decorre a permanência, da segunda dá-se somente o vir-a-ser. Desse modo, é preciso escolher entre espaço e tempo: ou o espaço = 0 ou o tempo = 0. Se se opta pela diluição do tempo, então se faz impossível uma física, a não ser que ela seja construída sobre tramas falaciosas, tal como as montadas pelo mecanicismo. Nietzsche pretende demonstrar essa inviabilidade a partir da divisão do espaço. Dividindo o espaço ao infinito, o filósofo acredita — com efeito, em antagonismo à continuidade atribuída pela física clássica ao espaço — que chegaríamos a parcelas tão ínfimas que só nos restaria um único ponto espacial. A hipótese aí contida é que, num mundo regido por leis espaciais, a realidade reduz-se à completa permanência, o pleno dos eleatas. Quadro completamente distinto se segue quando se supõe que o espaço = 0. Nietzsche passa aqui a explorar um pensamento experimental de Friedrich Zöllner, quando este cogita a possibilidade de "uma intuição do espaço de 0 dimensão"[58]. Zöllner pretende aí evidenciar a possibilidade de perceber estados sucessivos sem a implicação de objetos materiais. Tal conjectura, posta laconicamente, é

tempo se reduz ao instante pontual" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 184).

56 "A concepção determinista do fluxo do tempo poderia ser comparada aos acontecimentos vistos num filme. Enquanto assistimos a uma cena fascinante, seu desenvolvimento futuro já está impresso no filme; o vir-a-ser é uma ilusão, pois não faz diferença aos acontecimentos sob qual ponto de vista nós olhamos para ele" (REICHENBACH, Hans. op. cit., p. 11).

57 "Para o determinismo causal, assim como para Parmênides, não há vir-a-ser" (REICHENBACH, Hans. op. cit., p. 11).

58 ZÖLLNER, Johann Karl Friedrich. *Über Die Natur Der Cometen: Beiträge Zur Geschichte und Theorie Der Erkenntniss*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872, p. 316.

aprofundada por Nietzsche. Quando se divide o tempo em intervalos cada vez menores, nunca se atinge um único instante, mas intervalos menores; "entre intervalos de tempo existe ainda lugar para infinitos pontos de tempo". Ao nunca atingir um término quando submetido ao procedimento de divisão, o tempo resguarda a indestrutibilidade do vir-a-ser e, assim, a possibilidade de uma física, donde a máxima: sendo "o tempo infinitamente divisível, então todo o mundo é possível como um puro fenômeno temporal"[59]. Em tal mundo, as leis espaciais são não só dispensáveis, mas banidas, já que a composição dos corpos seria redutível a mínimos intervalos temporais, e não a átomos sólidos. Com isso, evita-se a grande contradição do movimento inserido no mundo instantâneo de Laplace, uma vez que a justaposição não teria direito de existência senão no domínio das representações. Para ilustrar tal ideia, Nietzsche apresenta o diagrama de linhas temporais descontínuas.

É desnecessário ressaltar que se trata de uma figura obscura, sendo bastante desafiador compreender tudo o que Nietzsche realmente almejava retratar com ela; não por acaso, e como era de esperar, já há alguma controvérsia no seu entorno[60]. Seja como for, penso que é possível extrair dessa figura, ao menos, a indicação de que num mundo temporal a simultaneidade é erradicada; ao se elencar séries sucessivas, nunca se poderá localizar uma justaposição entre pontos temporais.

59 *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.576.

60 Small, por exemplo, contesta a interpretação de Whitlock que se ocupa com o número de pontos nas linhas exibidas no diagrama. Cf. SMALL, Robin. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 65-66.

O tempo, portanto, deve gozar de absoluta preponderância sobre o espaço. Num curioso comentário, Alfons Bilharz — ele mesmo, como já sabemos, uma importante fonte para Nietzsche pensar o problema do espaço — ressalta que a interpretação de Nietzsche sobre o tempo designa-o como um genuíno filósofo, faltando-lhe somente o conhecimento matemático da relação do tempo "com o espaço"[61], como se fosse um reflexo circunstancial da pobre formação do filósofo no terreno das ciências exatas. Porém, o ponto é que Nietzsche, de forma enfática e consciente, realiza uma apreciação fortemente crítica do conceito de espaço. Aceitando que o modelo da física clássica, que prioriza o espaço, é essencialmente contraditório, e que uma física só é concebível quando o foco passa a ser conferido às leis temporais, é forçoso reconhecer a necessidade de uma esquematização do movimento que não se baseie mais em referências pictóricas. É aqui que o dinamismo de Boscovich surge com fecundas elucubrações.

O método boscovichiano, hipotético-dedutivo, apresenta uma saída para os preconceitos mecanicistas. Boscovich está convencido de que a indução baseia-se somente em erros que devem ser corrigidos por hipóteses obtidas pela reflexão, ainda que ele não abra mão de que essas hipóteses sejam verificadas indutivamente, tal como ocorrerá no desenvolvimento de sua lei da continuidade — cumpre lembrar, como já notara Nietzsche, que Boscovich não era um "idealista", mas um "matemático"[62]. No mesmo espírito do positivismo crítico, ao qual Nietzsche está filiado, Boscovich não pretende impor *verdades* com essas teorias, mas tão somente modelos simples e eficazes capazes traduzirem os fenômenos[63].

Guiado por essa convicção metodológica, Boscovich tenta se desvencilhar das descrições dos movimentos por meio de choques, mostrando quão contraditória é essa hipótese. Se houvesse contato entre os corpos, eles teriam de se penetrar e ocupar ao mesmo tempo um único ponto no espaço. Dado que a impenetrabilidade da matéria não pode ser contestada, uma opinião consensual entre os físicos, então "isso não pode acontecer"[64]. Ademais, se o esquema de choques fosse plausível, seria preciso supor paradas no vir-a-ser, o que é inadmissível; uma vez que se superem os sentidos e sua falsa fé em coisas que coexistem, veríamos que existem "intervalos muito pequenos"[65], um contínuo vir-a-ser que não tolera interrupções, uma mobilidade irrefreável porque ali a lei da continuidade reina[66].

Almejando esquivar-se dessas dificuldades, Boscovich propõe um cruzamento entre Leibniz e Newton. Nas próprias palavras de Boscovich, seu sistema é um "meio-termo entre os sistemas de Leibniz e Newton" tendo "muito em comum com ambos, e diferindo muito dos dois". De Leibniz, extrai o princípio de que a matéria é redutível a "simples e perfeitos elementos primordiais não extensos"; de Newton, as "forças mútuas que variam conforme as distâncias dos pontos variam"[67]. Os pontos inextensos seriam obtidos mediante um procedimento reflexivo, uma vez que, para os sentidos, a matéria é dada como um agregado e todo agregado pressupõe "extensão, partes e divisibilidade"[68]. A reflexão deve conduzir a algo próximo das mônadas leibnizianas e não dos átomos de Gassendi, Boyle e Newton. Como diz Boscovich, "eu mostro que eu não sou o primeiro a introduzir pontos indivisíveis e não extensos; pois as 'mônadas' de Leibniz são praticamente a mesma coisa"[69]. Leibniz oferece uma solução razoável para Boscovich quando toma a extensão e a massa atributos inessenciais, desfazendo-se, assim, de uma apreciação passiva da matéria[70].

---

61 BILHARZ, Alfons. *Die Lehre vom Leben*. Wiesbaden: J. C. Bergmann, 1902, p. 477.

62 Carta a Heinrich Köselitz do dia 20 de março de 1882, KSAB 6.183.

63 Cf. NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., 1922, p. 13-19.

64 BOSCOVICH, Roger. *A Theory of Natural Philosophy*. Cambridge/Massachusetts/London: M. I. T. Press, 1966, p. 25.

65 BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 65.

66 "Se todo movimento, todo vir-a-ser é contínuo como veremos, tudo será contínuo, pois para Boscovich tudo está em movimento (...). O repouso é impossível no universo de Boscovich, quer dizer que a mobilidade, o dinamismo é geral e absoluto" (NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., p. 111).

67 BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 19.

68 BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 57.

69 BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 13.

70 Após tomar distância do seu cartesianismo de juventude, Leibniz considera que a teoria de Descartes sobre a matéria é suscetível a dois equívocos. Primeiro, a substância material não pode ser extensa, uma vez que tudo o que é extenso é infinitamente divisível e, por isso, composto. Ademais, mesmo que a matéria fosse extensão, faltaria dizer que ela também possui impenetrabilidade (antitipia) e inércia (resistência), propriedades daquilo

Contudo, Boscovich atrela os pontos inextensos leibnizianos à teoria da ação à distância concebida por Newton, o que Leibniz nunca poderia admitir, já que, de forma surpreendente, não dispensa na sua física o modelo dos choques. Com efeito, a alternativa boscovichiana é a mais coerente com uma física que supõe pontos inextensos, e o fato de nunca ter contado com o assentimento por parte de Leibniz pode ser atribuído a motivos fortuitos — após a polêmica acerca do cálculo infinitesimal, Leibniz não aceita mais nada de Newton. Superando esses percalços, veríamos que Boscovich completa o sistema leibniziano ao combinar a teoria da matéria inextensa com a ação a distância — como afirma Russell em sua famosa exposição crítica da filosofia leibniziana, "a verdadeira dinâmica leibniziana não é a do próprio Leibniz, mas a de Boscovich"[71]. Inspirado, sobretudo, pela Questão 31 da *Óptica*[72], Boscovich propõe a seguinte definição do movimento: "antes de os corpos atingirem o ponto de contato atual, suas velocidades devem ser alteradas por alguma força capaz de destruir a velocidade, ou a diferença de velocidade, não importa quão grande seja"[73]. Essa variação de velocidade corresponde a dois tipos de forças: atrativa e repulsiva. Há repulsão quando ocorre uma considerável diminuição da distância e atração quando a distância sofre um aumento. Boscovich vislumbra algo próximo ao dinamismo kantiano: Newton, com a ação a distância, formula uma lei da matéria válida para todo o universo[74]. Assim, não há verdadeiramente contato entre os corpos, as distâncias entre pontos nunca desaparecem, o que preserva a impenetrabilidade e a continuidade.

O universo boscovichiano é o de pontos inextensos em relação, que se tornam centros de forças ao demarcar limites entre as forças de atração e repulsão. Essa visão do mundo físico livre dos pesados princípios materialistas e mecanicistas cativou o imaginário de Nietzsche, que no fragmento de 1873 busca assimilá-la[75]. São particularmente atraentes, nessa ocasião, os conceitos boscovichianos de pontos, forças e ação a distância. Todavia, essa apropriação é também acompanhada por uma deformação significativa do conjunto de hipóteses do físico. É a partir de um tenso diálogo com Boscovich que Nietzsche compõe, então, suas considerações físicas.

O filósofo importa da física boscovichiana a hipótese de pontos agindo a distância sobre outros; contudo, os pontos nietzschianos são temporais, diferenças puras e não simples, homogêneos e imutáveis, como os pontos inextensos de Boscovich[76]. Os pontos de Boscovich

que o filósofo alemão chamará de *matéria prima*. Porém, a *matéria prima*, ou a massa, é uma abstração retirada das unidades inextensas: as mônadas. Daí se inicia uma exposição metafísica que desemboca na primazia da matéria segunda, ou a matéria dotada de força, i.e., o princípio de espontaneidade das mônadas que define a substância. Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos Filosóficos*. Trad. TORRETI, Roberto, ZWANCK, Tomás E., OLASO, Ezequie. Buenos Aires: Charcas, 1982, p. 430. RUSSELL, Bertrand. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Trad. João Eduardo R. Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Companhia editorial nacional, 1964, p. 79.

71 RUSSELL, Bertrand. op. cit., p. 92. Jammer também insiste nesse ponto: "Portanto, a última medida da dinâmica de Leibniz foi a do mecanicismo dos átomos extensos de Huygens, uma teoria incompatível com as ideias cardinais da monadologia de Leibniz. A única maneira de escapar desse impasse foi a rejeição da ideia de partículas extensas e conceber as forças associadas com pontos matemáticos como seus centros, uma concepção que naturalmente pressupõe a ação a distância como o único modo de interação dinâmica. Foi Roger Boscovich quem avançou na real teoria dinâmica de Leibniz" (JAMMER, Max. *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*. New York: Dover Pub, 1999, p. 170).

72 Na Questão 31 da *Óptica*, Newton admite que deve haver, para além da *vis inertiae*, certos princípios ativos, tal como a gravidade, cuja ação ocorre por ação a distância de atração e repulsão. Cf. NEWTON, Isaac. "Óptica", in *Os Pensadores*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda, Luiz João Baraúna e Marilena S. Chauí. São Paulo: Abril, 1979, p. 43 e 53.

73 BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 10.

74 Sobre o dinamismo de Kant no seu período précrítico, incrivelmente semelhante ao de Boscovich, cf. CLAVIER, Paul. *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997, p. 44-70. Muito já se debateu sobre quem foi o criador desse modelo dinâmico. Riehl, por exemplo, imputa a Kant esse mérito, seguido de Wundt. Outros, como Duhem e Meyerson, defendem o inverso. O mais provável é que estes últimos estejam corretos, pois o essencial da teoria de Boscovich está contido em *De Viribus vivis*, obra de 1745, precedendo, portanto, em onze anos a exposição kantiana do dinamismo. Cf. NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., p. 212.

75 Muitos aspectos centrais da teoria boscovichiana serão recolocados por outros autores que Nietzsche frequenta ulteriormente, o que evidencia o contexto profícuo para sua aceitação. Riccardi assinala, por exemplo, o paralelismo existente entre o emprego antimecanicista do conceito de ação a distância por Boscovich com Schmitz-Dumont. Cf. RICCARDI, Mattia. *'Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus': Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009, p. 121-122.

76 "A matéria é imutável e consiste em pontos que são perfeitamente simples, indivisíveis, sem extensão e separados uns dos outros" (BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 11). "Os elementos primários da matéria são considerados pela maioria das pessoas como

— que, a bem dizer, correspondem a uma espécie de pitagorismo cuja relevância ontológica é mínima[77] — sofrem ainda a influência de preconceitos espaciais enraizados no intelecto e, portanto, do eleatismo, que Nietzsche tanto repudia.

> Habitualmente se aceitam, na física atomista, forças atômicas imutáveis *no tempo*, portanto *onta* no sentido parmenídico. Estas, contudo, não podem agir. Mas somente forças absolutamente mutáveis podem agir, aquelas que em nenhum instante são as mesmas. Todas as forças são somente *funções do tempo*[78].

Tal como se pode perceber no trecho citado, Nietzsche absolutiza as forças e as relativiza ao tempo. Esse princípio de relatividade poderia encontrar alguma correspondência com o sistema de Boscovich. Nas suas investigações sobre espaço e tempo, o físico separa duas espécies de tempo e espaço: uma espécie real, relativa, e outra espécie imaginária, absoluta. A primeira é duplamente relativa (às coisas e ao observador), sendo atuais e descontínuas, um prolongamento do relativismo leibniziano; a segunda é dada à intuição, sendo o tempo absoluto e contínuo newtoniano. Porém, esse relativismo do tempo e do espaço real boscovichiano poderia ser chamado de moderado quando comparado com o entrevisto por Nietzsche. Para Boscovich, a relatividade das coisas ao espaço e ao tempo não afeta a constituição dessas mesmas coisas; o espaço e tempo reais são unicamente o *onde* e *quando* de cada coisa, de cada átomo, não afetando a sua estrutura interna, que continua sendo indivisível, imóvel e imutável[79]. Para Nietzsche, contudo, a relatividade faz que o tempo seja uma pro-

imutáveis (...). Agora, meus elementos são realmente esses que nem eles mesmos, nem as leis das forças podem mudar" (BOSCOVICH, Roger. op. cit., p. 144).

77 Cf. WHYTE, Lancelot Law. "Boscovich's Atomism", in WHYTE, Lancelot Law (ed.). *Roger Joseph Boscovich. SJ, FRS, 1711-1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham University Press, 1961, p. 107. NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., p. 165.

78 *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.578.

79 "Com efeito, o espaço e o tempo são extrínsecos à essência das coisas (...); eles existem ao lado delas (...) Esses dois modos de existência (espacial e temporal) não são algo interior ao ponto material" (NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., 1922, p. 26-27).

priedade inerente à força, que, no limite, nada mais é que uma figura das velocidades dos pontos temporais. Isso significa que a busca por elementos mínimos, imutáveis, está condenada ao fracasso[80]. Com efeito, o filósofo antecipa uma correção que seria requisitada ao dinamismo quando explica a mudança a partir de algo que não é mudança — tal ajuste nunca poderia ser executado pelo dinamismo sem se abandonar os conceitos que ainda conserva da mecânica, como a simplicidade, homogeneidade e imutabilidade da matéria[81]. Nietzsche evita esse contrassenso ao propor que somente a *mudança* pode explicar a *mudança*. É importante observar que não se pensa mais assim, tal como o filósofo colocará de forma explícita em momentos esparsos de seu espólio, em *movimento*, que pressupõe a permanência[82]. Há aqui uma nítida resistência às clássicas distinções aristotélicas do movimento. Essa ressalva é importante. Pois não se trata de destacar a existência de um tipo de mudança, qualitativa, que existe em paralelo ao deslocamento, ou que está reservada a determinadas mu-

80 Se pensarmos em exemplos históricos concretos, esse raciocínio precede o desfecho frustrante do eletromagnetismo diante da mecânica ondulatória, quando esta revela que nem os elétrons, nem o éter possuem constância, tendo todas as partículas uma duração extremamente breve.

81 Alguns enxergam na física de Boscovich um novo conceito de realidade que inspira novas maneiras de tratar o tempo e espaço, e até mesmo uma premonição da física de Einstein. Cf. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofia y en las ciencia modernas* II. México: Fondo de Cultura, 1979, p. 461. WHYTE, Lancelot Law. op. cit., p. 104. MARKOVIĆ, Zeljko. "Boscovich's Theoria", in WHYTE, Lancelot Law (ed.). *Roger Joseph Boscovich. SJ, FRS, 1711-1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham University Press, 1961, p. 146. Outros viram que o dinamismo boscovichiano representa, na verdade, um retardamento da física contemporânea. Sobre esse aspecto, Capek é esclarecedor. No seu entender, a dinâmica não expressa uma mudança promissora do atomismo clássico quando supõe propriedades dos pontos sem dimensão e quando supõe poderes mágicos produtores do movimento. Cf. CAPEK, Milic. op. cit., p. 107-114.

82 "Uma tradução desse mundo de efeitos num mundo *visível* — um mundo para o olho — é o conceito de movimento. Aqui está sempre subentendido que algo se move." (*Fragmento póstumo* 14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.258). Cf. também: *Fragmento póstumo* 5 [15] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.190. De qualquer modo é importante ressaltar que esse esquema não é inteiramente indefectível; em momentos pontuais, Nietzsche aproxima o conceito de mudança (*Veränderung*) com esse significado imputado ao conceito de movimento. Cf. *Fragmento póstumo* 1 [43] do outono/primavera de 1886, KSA 12.20.

danças que dispensam *sujeitos* e *agentes*, como a flutuação do campo magnético ou o enfraquecimento do campo gravitacional do sol[83]. Para Nietzsche, no plano do real há *unicamente* mudança. O movimento, construído prioritariamente sobre o deslocamento, está em oposição à mudança, que compreende uma transformação do estado geral. Não existindo, assim, mais as propriedades invariáveis da física clássica, sejam elas o lugar ou a matéria, estamos caminhando aqui a passos largos rumo à realidade revestida pelos *acontecimentos* da qual falam Jeans e Whitehead.

Para Nietzsche, portanto, a física da realidade, ou da *efetividade*, é unicamente uma física de *efeitos*. Não há mais o dualismo entre coisa e atividade, mas um monismo da ação; as forças não agem realmente sobre outras, mas são elas mesmas agidas a cada menor átomo temporal. Como dirá o filósofo em uma nota escrita na mesma época de a teoria dos átomos de tempo: "o que resta são forças; em cada menor instante, outras forças: nos intervalos infinitamente menores sempre uma nova força, quer dizer, as forças não são *atuantes* (*wirklich*). Não há nenhuma verdadeira *ação* (*Wirkung*) de uma força sobre outra"[84]. Nietzsche está aqui ajustando sua teoria sensualista, segundo a qual nada *é* no menor átomo de tempo, a uma microfísica que detecta, na estrutura das forças, cadeias infinitesimais de átomos de tempo. Essa formulação pode, sem dúvida, soar paradoxal, afinal de contas atomismo e infinitude são conceitos comumente excludentes[85]. Mas é imprescindível reparar que, com esse atomismo, Nietzsche está, na verdade, arruinando o atomismo clássico, dissecando as estruturas que antes eram tidas como últimas e permanentes. Como viria a ser demonstrado pela física quântica, nos menores elementos prevalecem flutuações ou processos, não coisas; são menos partículas elementares do que blocos de duração ou *aconteci-*

[83] Sobre as concepções de processos que não necessitam de sujeitos, cf. RESCHER, Nicholas. op. cit., p. 7.

[84] *Fragmento póstumo* 21 [16] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.527-528.

[85] É essa combinação incomum que leva Mittasch a desconfiar da justeza dos pensamentos nietzschianos sobre o tempo na década de 1870. Para o pesquisador, existiriam sinais de contradição nessa época quando Nietzsche apresenta, simultaneamente, um tempo infinitamente divisível e átomos de tempo. Cf. MITTASCH, Alwin. op. cit., p. 52-53.

mentos[86]. Há, assim, uma conciliação entre continuidade e descontinuidade. Justamente por essa razão, é difícil pensar num paralelo entre os átomos de tempo de Nietzsche com aqueles de físicos e matemáticos do entreguerras, como Poincaré, Borel, Thomson ou Lévi. Nesse período, acreditava-se ser possível isolar átomos de tempo, os *cronón*, cujo valor era tão pequeno — para Thomson, algo da ordem de 10^{-21}; para Lévi, $4{,}48 \times 10^{-24}$ — que poderiam ser encarados como instantes sem duração[87]. Obviamente essa proposta não se adequaria ao raciocínio nietzschiano, que, como vimos, sobrepuja a física guiada por leis espaciais em razão da infinita divisibilidade do tempo em detrimento do único ponto espacial. Com efeito, se fôssemos buscar paralelos com a teoria nietzschiana, teríamos mais êxito comparando-a com o atomismo temporal dos antigos, particularmente aquele de Damáscio, que está em flagrante acordo com o espírito antizenoniano do fragmento de 1873[88].

Cabem aqui uma ou duas palavras sobre essa teoria de Damáscio. Partindo das controvérsias sobre o estatuto do instante platônico, tal como aparece no diálogo *Parmênides*, Damáscio elabora uma espécie de teoria de intervalos não instantâneos e atemporais[89]. Fazendo dos presentes partes do tempo, e não limites, Damáscio encontra uma forma de se desviar das unidades individuais de Zenão que compõem o movimento — ressalte-se que o atomismo do tempo, e, na verdade, o atomismo de forma geral, desenvolve-se em grande medida sobre o solo dos paradoxos de Zenão. Ainda assim, fala-se de indivisibilidade do movimento, pois, para Damáscio, uma transi-

[86] Cabe aqui a colocação de Wahl sobre o atomismo de Whitehead: "Essas teorias do espaço e tempo vão, portanto, levar a uma concepção atômica da natureza, se por átomos não entendermos mais partículas elementares, mas acontecimentos" (WAHL, Jean. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2004, p. 134).

[87] Daí a razão para Capek julgar o atomismo temporal, junto do espacial, como um "estado mental pré-relativista" (CAPEK, Milic. op. cit., p. 241).

[88] Não encontrei nenhuma indicação de que Nietzsche estivesse trabalhando nessa época com Damáscio ou com o neoplatonismo. De qualquer modo, essa é uma possibilidade que deve ser levada em conta.

[89] Assim como seria colocado por Whitehead muito tempo depois, "os *minima* temporais não serão feitos de momentos indivisíveis do tempo, mas terão sempre uma certa espessura do tempo" (MERLEAU-PONTY, Maurice. op. cit., p. 188).

ção não percorre a infinitude de Zenão, mas se dá por meio de saltos. A sua hipótese é que, apesar de uma distância percorrida ser infinitamente divisível, os saltos não o são, de modo que toda mudança implicaria um desaparecer de um lugar e aparecer em outro lugar. Em suma, há atomismo temporal não porque unidades indivisíveis são descobertas, mas pela passagem de um agora para outro agora ocorrer por saltos, porque não ocorrem a passagens numa linha temporal contínua, o que nos deixa somente com a formação de pequenos intervalos[90].

Parece-me que é na esteira desse raciocínio que podemos vislumbrar o atomismo temporal nietzschiano. Nietzsche postula a infinita divisibilidade do tempo cuja progressão, contudo, não ocorre segundo o primado da continuidade da física clássica, mas por saltos de tipo damascianos, tal como está ilustrado no segundo diagrama de a teoria dos átomos de tempo.

Linha do Tempo

Real: um ponto do espaço

Relações de suas diversas posições temporais.

E onde subsistem as relações?

Nenhum movimento no tempo é *contínuo*.



Medimos o tempo em função de qualquer coisa espacial *que permanece* e por isso pressupomos que entre o ponto A e o ponto B, há um tempo *contínuo*. Porém o tempo não é em absoluto em *continuum*, mas existem *pontos temporais totalmente* diferentes isoladamente, não uma linha. *Actio in distans*.

90 Para uma completa investigação do atomismo temporal de Damáscio, mas também de outros pensadores da antiguidade que incorporaram essa teoria, como Epicuro, cf. SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 52-63; 365-402.

Essa imagem retrata que não há, para Nietzsche, o tempo absoluto, contínuo e homogêneo da física clássica, mas tão somente pontos de tempo, e que estes agem sobre os outros por meio de saltos — representados na figura pelos arcos. Contudo, Nietzsche toma todas as precauções para não reviver a velocidade infinita, o instante laplaciano, ajustando esse sistema de saltos a velocidades finitas, tal como fora ensinado por Boscovich. Com isso, a ação a distância boscovichiana é mantida, mas num quadro quase inteiramente invertido, pois, para Boscovich, as forças de atração e repulsão agem a distância só e somente na medida em que uma magnitude passa por magnitudes intermediárias, ou seja, na medida em que as mudanças são contínuas e não ocorrem por saltos[91]. Para Nietzsche, por outro lado, é possível que saltos e ação a distância coexistam. Os átomos de tempo não agem diretamente sobre outros átomos de tempo, mas por "*actio in distans*, i.e., através de saltos". Isso quer dizer que os saltos consomem determinadas durações que variam conforme a proximidade entre os pontos temporais; a "força é um grau de aceleração" que entra em ação "nas relações dos pontos temporais mais próximos e mais distantes, ou seja, rápido e lentamente"[92]. Em termos monadistas, temos o mundo empedocliano do amor e ódio. Paralelamente a esse texto, e provavelmente encorajado por Zöllner, Nietzsche considera a possibilidade — ainda que de uma forma tímida, principalmente quando se compara com a época em que compõe o conceito de vontade de potência — de ver as forças que agem por atração e repulsão enquanto um conflito entre amor e ódio, prazer e desprazer[93].

91 "E a continuidade significa que não há repouso, mas que também não há saltos na natureza" [NEDELKOVITCH, Dusan. op. cit., 1922, p. 116].

92 *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.578.

93 "Se nosso vir-a-ser atual é uma separação, ainda que incompleta, portanto ele pergunta: o que é que impede a completa separação? Uma força contrária, quer dizer um latente movimento de atração (...) A potência de atração age então ainda agora, pois sem ela não haveria nenhuma coisa, tudo seria dissociado. Esse é o fato: dois tipos de movimento. Isso não pode ser explicado pelo *nous*, mas, inversamente, pelo amor e ódio (*Fragmento póstumo* 23 [31] do inverno de 1873, KSA 7.552]. Na visão de Zöllner, a matéria, que não se distingue das forças, é dotada de sensibilidade, e nesse contexto há uma luta constante entre forças atrativas e repulsivas, prazer e desprazer, cuja meta mais elevada é reduzir ao mínimo a dor. Cf. ZÖLLNER, Johann Karl Friedrich. op. cit., p. 320-337.

Com a teoria dos átomos de tempo, enfim, Nietzsche se esforça para fornecer uma visualização da realidade do vir-a-ser através de uma física que obedece unicamente a leis temporais. Trata-se de uma hipótese concebida sobre elementos extraídos do dinamismo boscovichiano, mas também sobre intuições muito próprias — o que ocasionou diversas transfigurações da física de Boscovich, tal como pudemos acompanhar. Com ela, Nietzsche pretende evidenciar que a mudança é um princípio originário e absoluto da realidade, pois em cada menor ponto de tempo existem intervalos que irrompem de forma descontínua, impedindo pausas no processo. É certo que, apesar da unidade e coerência que essa formulação sugere, há ainda muitas lacunas e aspectos obscuros que persistem nesse pequeno fragmento, inclusive para o próprio Nietzsche[94]. Um claro exemplo disso é sua combinação entre saltos e ação a distância — Nietzsche julga ser necessário ajustar esses dois princípios, mas confessa não saber "como é possível esse tipo de *in distans*"[95]. Apesar dessas dificuldades, mais do que esperadas para um esboço cujo conteúdo é extremamente complexo e ambicioso, o certo é que temos aí o embrião da visão de mundo nietzschiana.

A inclusão do princípio de continuidade

Na teoria dos átomos de tempo encontramos o essencial do que pode ser chamado de a visão de mundo hipotética de Nietzsche. Não se trata de uma aventura do pensamento casual sem maiores consequências, ou um primeiro modelo da realidade do vir-a-ser, que em seguida seria substituído por outros, mais justos[96]. Na década

[94] Nesse sentido, não há como censurar James Porter quando afirma que a "teoria dos átomos de tempo" é "certamente um dos trechos de escritos mais bizarros dos *Nachlass* de Nietzsche" (PORTER, James. "Untimely Meditations: Nietzsche's Zeitatomistik in Context", in *The Journal of Nietzsche Studies*, 20, 2000, p. 58).

[95] *Fragmento póstumo* 26 [12] da primavera de 1873, KSA 7.578.

[96] "Certo é que a 'teoria dos átomos de tempo' é somente uma tentativa meramente passageira de Nietzsche" (SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. op. cit., p. 153). Moles já defendera a persistência dessa teoria nas reflexões tardias de Nietzsche. Cf. MOLES, Alistair. op. cit., p. 236. Mais recentemente, foi Gori quem chamou a atenção para tan-

de 1880, quando Nietzsche volta a se ocupar, de forma mais intensa, da elaboração de hipóteses que traduzam o vir-a-ser, ele continua frequentando a física dinâmica e retendo as ideias introduzidas no fragmento de 1873 de que o tempo é a categoria soberana da realidade e que a esquematização desta só pode ser dada pelas forças da dinâmica quando tomadas figuras temporais. Todavia, apesar da conservação inegável do raciocínio elementar da teoria de 1873, Nietzsche promove alterações quando repensa a exclusão do princípio de continuidade lá contida. A continuidade é rejeitada, num primeiro momento, muito possivelmente por se ver ali uma das concepções centrais da física clássica; na medida em que a teoria dos átomos de tempo renuncia a praticamente todas aquelas concepções, Nietzsche deve ter assumido que o mais coerente seria desfazer-se também da continuidade. Porém, tal como os físicos relativistas do século XX, o filósofo logo se dá conta de que essa concepção é indispensável para uma teoria do vir-a-ser.

Lembremo-nos de que Nietzsche confessa, em a teoria dos átomos de tempo, não saber explicar as razões pelas quais as transformações dos átomos de tempo sobre outros ocorrerem por saltos e por ação a distância, ainda que, naquele momento, essa parecesse ser a única opção para escapar do modelo dos choques. É provável que, posteriormente, tenha ficado mais evidente que não só era impossível encontrar uma solução para essa dificuldade, como também que os princípios de ação a distância e saltos provocam embaraços desne-

to. Campioni, no seu prefácio ao livro de Gori, posiciona-o, por sinal, em direta oposição a Schlechta e Anders. Cf. CAMPIONI, Giuliano. "Prefazione", in *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 19. Ocupando uma posição intermediária está Small. No entender desse estudioso, prevalece nos escritos tardios de Nietzsche o projeto heraclítico, antieleata, que move o fragmento de 1873, mas com a diferença de que o filósofo abandona, então, os conceitos e articulações contidos naquele texto, ainda assombrados pelo eleatismo. Para Small, Nietzsche teria sido levado a descartar aquele modelo principalmente devido ao mantenimento de instantes isolados que, na sua posterior teoria do vir-a-ser, seria transformado numa abstração. Cf. SMALL, Robin. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 74-77. É possível que a posição de Small seja a mais adequada, mas me parece que a constatação de diferenças entre a esquematização do vir-a-ser absoluto de 1873 em comparação com aquela outra, contida predominantemente nos escritos de 1880, o impediu de notar flagrantes similitudes.

cessários para uma teoria que tenciona ser uma imagem definitiva do vir-a-ser. Em primeiro lugar, deve ter ocorrido ao filósofo que a combinação entre continuidade e descontinuidade, do tempo infinitamente divisível e pontos do tempo, dependeria sempre de custosos malabarismos argumentativos que, na melhor das hipóteses, somente ocultariam a fragilidade dessa articulação. Foi isso o que Simplício opôs ao atomismo temporal de Damáscio, ao dizer que a convicção deste último num tempo em fluxo é necessariamente contradita pela sua teoria dos saltos[97]. Forçado a fazer uma escolha, Nietzsche fica com a continuidade, já que aí a ameaça da reinserção de instantes atemporais é praticamente erradicada. Essa escolha poderia ser o presságio de uma reaproximação com o modelo boscovichiano, que privilegia a lei da continuidade na descrição dos movimentos, tal como já sabemos. Contudo, mais uma vez Nietzsche realiza uma apropriação enviesada de Boscovich na medida em que o resgate da continuidade vem acompanhado de uma recusa da ação a distância. É possível que essa recusa tenha ocorrido por Nietzsche ter reconhecido que a ação a distância é ainda concebida sobre um modo de pensamento mecanicista — Maxwell, por exemplo, diria que a ausência de um contato visual na ação a distância somente mascara outro, em que partículas imperceptíveis de éter agem por contato; mesmo os físicos da gravitação, como Lesage, veriam o movimento gravitacional como um empurrão[98]. Mas a causa principal desse abandono parece ser a mesma que inspirou a denegação dos saltos: pensar em termos de ação a distância traz de volta o perigo da permanência ao supor pontos ou limites, tais como os pontos inextensos e imutáveis de Boscovich que, como sabemos, cumprem a função de diferenciar forças atrativas e repulsivas. Sobre esse aspecto do problema, cumpre destacar as críticas destinadas pelo filósofo aos pontos boscovichianos. É certo que "os físicos matemáticos", diz Nietzsche, referindo-se implicitamente a Boscovich, "não poderiam necessitar de átomos mínimos (*Klümpschen*) para sua

[97] Cf. SORABJI, Richard. op. cit., p. 59-60.

[98] Nietzsche dá mostras de que a ação a distância é indissociável do mecanicismo quando inclui aquele conceito com outros que devem ser combatidos e refutados, como pressão e impacto, espaço vazio etc. Cf. *Fragmento póstumo* 43 [2] do outono de 1885, KSA 11.701.

ciência", uma vez que dispõem de um mundo de "pontos de força"[99]. Mas essa remontagem do atomismo não representa verdadeiramente um corte com a tradição, pois o imperativo continua sendo aquele, comum a todos os homens e animais, de abreviar a experiência para fins utilitários; os "físicos matemáticos", que colocam os pontos de força no lugar dos corpúsculos, continuam tendo como principal preocupação oferecer recursos para que "se possa contar". Refém do pragmatismo, o dinamismo boscovichiano permanece enclausurado no esquema de coisas; fracionar a experiência, isolando partículas, o que compreende tanto os "átomos mínimos ou a abstração destes, os átomos dinâmicos", atesta que ainda se está pensando numa "coisa que age"[100]. Perante o vício atomista, destaque-se, Du Bois-Reymond já havia alertado, no contexto de sua polêmica acerca dos limites do pensamento científico, que não haveria nenhuma razão plausível para se assumir a existência de partículas elementares, ou a interrupção da divisibilidade da matéria, a não ser pelo hábito de explicar o todo pelas partes, um tipo de tese cética que, aliás, viria a ser fortemente apoiada por Lange[101]. Mas Nietzsche vai além. Pois o átomo não só é uma interpretação, mas uma *má interpretação* que dificulta uma descrição mais exata da realidade. Levando-se isso em consideração, é preciso, então, combater o atomismo.

> Na verdade, temos diante de nós um continuum, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos o movimento somente enquanto pontos isolados, portanto não o vemos propriamente, mas o deduzimos. A subitaneidade (*Plötzlichkeit*), com a qual muitos efeitos se destacam, nos conduz a erros; é, no entanto, somente uma subitaneidade para nós. Há uma infinita quantidade de processos

[99] *Fragmento póstumo* 40 [36] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.646.

[100] *Fragmento póstumo* 14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.258.

[101] Sobre a polêmica em torno da tese de Du Bois-Reyomnd, cf. BEISER, Frederick. *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2014, p. 97-132. Cumpre destacar que Nietzsche estava familiarizado com o escrito no qual Du Bois-Reymond expõe essa tese, *Über die Grenzen des Naturerkennens*. Cf. BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", in BROBJER, Thomas, MOORE, Gregory (ed.). *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004, p. 41.

> nesse segundo súbito que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como continuum, e não à nossa maneira enquanto esfacelamento e divisão, que visse o fluxo dos acontecimentos — rejeitaria os conceitos de causa e efeito e negaria toda condicionalidade[102].

O excerto pode ser entendido enquanto uma retificação do modelo de 1873. Neste, a descrição das mudanças se pretendia fiel aos sentidos que oferecem o vir-a-ser subitamente. O perigo dessa transposição irrefletida das sensações para uma física está em subestimar o vício ancestral do intelecto de equivaler a subitaneidade com pontos, o que forçosamente conduz ao fracasso o projeto de oferecer uma imagem relativamente fiel do vir-a-ser. Spir já havia chamado a atenção para essa dificuldade ao tratar o conceito de força; no seu entender, há um hábito comum, e errôneo, de interpretar a força como algo individual, quando, na verdade, a força "não se separa nem se diferencia do acontecimento"[103]. Com efeito, o hábito de parcelar e isolar o que chega é favorável ao estabelecimento da sucessão na consciência que é "completamente atomística"[104], o que cria um obstáculo para toda tentativa em descrever o vir-a-ser; trata-se de uma herança direta do vício psicologista que introjeta o livre-arbítrio nos acontecimentos, inconciliável com a "ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir"[105]. Assim, ao apresentar o vir-a-ser desde um modelo que privilegie a continuidade, Nietzsche está sendo, acima de tudo, cauteloso, pois se valer de conceitos como pontos e partes forçosamente implicaria não mais tratar da temporalidade real, mas da temporalidade subjetiva que, como sabemos, depende paradoxalmente do repouso, não sendo verdadeiramente temporal. O nível do tempo subjetivo é de sucessões, de passagem de coisas permanentes por causas e efeitos, o nível, enfim, dos movimentos, enquanto o nível da realidade

[102] *A gaia Ciência* § 112, KSA 3.473.

[103] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 132. Sobre a influência dessa leitura antisubstancialista do conceito de força realizada por Spir sobre Nietzsche, cf. RICCARDI, Mattia. *"Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009, p. 181-185.

[104] *Fragmento póstumo* 14 [152] da primavera de 1888, KSA 13.335.

[105] *O andarilho e sua sombra* § 11, KSA 2.546.

temporal, do vir-a-ser, é o do continuum e das mudanças. Caso essa separação não seja evidente para o homem, ele não só chamaria de tempo o que não é tempo, mas faria do tempo originário, o vir-a-ser, algo de atemporal. Esse último caso é vítima da seguinte combinação falaciosa: uma vez que se aceite o tempo subjetivo como o tempo exclusivo e real, e dado que este depende de partes, da passagem do "um após o outro", cometer-se-ia o equívoco de se ver no "movimento do vir-a-ser", que é um continuum em que não há "pontos *imóveis*", um "continuum de força" que é *"sem sucessão e sem justaposição"*, algo "uno, permanente, imutável, não o vir-a-ser"[106].

A preferência pela continuidade, ao invés da descontinuidade, cumpre, portanto, um papel regulativo que impede a geração dos paradoxos acima descritos; funciona como um recurso que inibe a tendência natural do intelecto a espacializar o tempo ou a destemporalizar. Todavia, com essa escolha surgem novas dificuldades. A principal delas concerne à conciliação entre continuidade e pluralismo. Ora, a rejeição da descontinuidade deveria conduzir, em paralelo, a uma rejeição peremptória da pluralidade; como nos diz Nietzsche, "a suposição da pluralidade (*Vielheit*) sempre assume de antemão que há *algo* (*Etwas*) que ocorre múltiplas vezes: mas precisamente vigora aí o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem"[107]. Contudo, se é certo que Nietzsche rejeita pontos, partes e átomos, ele não almeja tão somente substituir seu antigo dinamismo pluralista pelo monismo de uma única força[108], e sequer, aliás, abandonar completamente o atomismo[109].

É provável que a solução para esse aparente impasse possa ser oferecida mediante um exame das teorias físicas de Vogt, que Nietzsche

[106] *Fragmento póstumo* 11 [281] da primavera/outono de 1881, KSA 9.549.

[107] *Humano, demasiado Humano* § 19, KSA 2.40.

[108] "Em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia está presente também aí, no nível das preocupações — digamos — cosmológicas" [MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 77].

[109] "A ligação entre o inorgânico e o orgânico encontra-se na força repulsiva que exerce cada átomo de força" [*Fragmento póstumo* 36 [22] de junho/julho de 1885, KSA 11.560]. Trechos como esse contradizem Small, quando acredita que "o comprometimento tardio de Nietzsche com a continuidade é acompanhado pela oposição ao atomismo em todas as suas formas, incluindo o dinâmico" [SMALL, Robin. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010, p. 75].

passa a consultar com frequência no início da década de 1880. Lembremo-nos de que, na sua troca de cartas com Gast, Nietzsche afirma não haver nada senão força. Essa colocação teria sido elaborada em defesa da superioridade do dinamismo de Boscovich sobre o de Mayer, mas, como eu já disse, o filósofo estaria aí pensando em Vogt.

Em sua obra fundamental, o físico julga que a matéria é um rótulo vazio que deve ser substituído pelo conceito de força. Guiado pelo lema diametralmente oposto ao de Mayer — que teria dito, segundo Vogt: "digamos a grande verdade, não há matéria imaterial" —, Vogt sentencia: "digamos a grande verdade, não há forças materiais". Com isso, há a pretensão de superar o preconceito do realismo ingênuo, que costuma classificar a força como algo desconhecido e misterioso, e a matéria como algo autoevidente e repleto de positividade. A teoria do conhecimento mostra que a matéria é tão desconhecida e hipotética quanto a força, de modo que tudo depende de uma escolha mais acertada. Diante dessas duas hipóteses, diz Vogt, "nós escolhemos sem hesitação a hipótese menos viciosa: a força hipotética"[110]. Essa escolha deixa para trás o dualismo entre força e matéria, mas também o pluralismo das forças; Vogt pensa numa força infinita, contínua, que toma o lugar do espaço vazio. A continuidade é tida pelo físico como "o princípio mais importante" do seu sistema, pois da sua homogeneidade segue-se o monismo absoluto da manifestação mais ilimitada e completa. A "mais importante" de todas as perguntas que deve ser feita diante desse cenário é: "qual é a forma de ação (*Wirkungsform*) mecânica dessa força substancial, absolutamente contínua e homogênea?"[111]. A resposta oferecida por Vogt é a de uma forma de ação que ocorre por *contração*, ou, em termos mais materialistas, *condensação*. Supõem-se aí "centros de forças" que, apesar de compartilharem uma absoluta igualdade em razão da suposição de uma força substancial homogênea, não são indiferentes; "um absoluto estado de equilíbrio, uma absoluta indiferença da força substancial não é possível"[112].

[110] VOGT, Johann Gustav. *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Malerei, 2011, p. 4.

[111] VOGT, Johann Gustav. op. cit., p. 10.

[112] VOGT, Johann Gustav. op. cit., p. 14.

Conjugando continuidade e falta de unidade da força, e a despeito do mantenimento da homogeneidade, Vogt oferece a Nietzsche recursos extraordinariamente, por assim dizer, *contemporâneos*, não por acaso insólitos aos ouvidos dos homens de seu tempo. Numa apreciação crítica dirigida a Vogt — uma crítica que Nietzsche conhecia —, Caspari destaca a existência de uma contradição na tentativa de unir monismo e pluralismo; ao dispensar o monadismo, e os antagonismos reais entre forças, Vogt não aperfeiçoa com destreza a visão de mundo propagada por Leibniz, aquela que desemboca no *perpetuum mobile*, conquistando, antes, com seu monismo, uma perspectiva incompreensível[113]. Com efeito, a proposta de Vogt não deixa de ser, em alguma medida, semelhante à de Clifford, considerado um antecessor da teoria geral da relatividade, que em 1876 lança a hipótese de que existem distorções no espaço que se propagam como ondas — uma imagem que se tornou célebre com Reichenbach —, hipótese que oferece o alicerce para a visão canônica da física contemporânea de um *continuum* não euclidiano, variável e heterogêneo[114].

Nietzsche segue pelo mesmo caminho? Tudo faz crer que sim. É verdade que não há um pronunciamento suficientemente claro por parte do filósofo de que o pluralismo pode ser mantido mediante a hipótese das deformações de Vogt. Porém, isso pode ser inferido após um exame das suas considerações sobre as mudanças no *continuum* que, em larga medida, seguem pelo caminho das contrações.

Assim como em Vogt, Nietzsche rejeita o espaço vazio, substituindo-o pelo dinamismo absoluto; "'força' e 'espaço' são somente duas expressões e modos diferentes de dizer a mesma coisa"[115]; o espaço, que só surge pela "suposição do *espaço vazio*", não existe, pois "tudo é força"[116]. Com essa supressão do vazio não se corre o risco de se reinserir algo como o pleno da teoria cartesiana da fluidez, que mantém uma perigosa proximidade com eleatismo, pois, sendo as forças relativas ao tempo, as propriedades ativas são dominantes. A proposta, que re-

[113] Cf. CASPARI, Otto. *Die Zusammenhang Der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Breslau: Eduard Trewendt, 1881, p. 40-52.

[114] Cf. CAPEK, Milic. op. cit., p. 274-275.

[115] *Fragmento póstumo* 26 [431] do verão/outono de 1884, KSA 11.266.

[116] *Fragmento póstumo* 1 [3] de julho/agosto de 1882, KSA 10.9.

monta à teoria dos átomos de tempo, em que as mudanças devem ser compreendidas enquanto princípios inerentes às forças, não havendo verdadeiramente ações de forças sobre forças, continua intacta. É preciso, diz Nietzsche em anotações reveladoras desse período, "rejeitar o 'atemporal'", pois "num determinado instante da força está dada a condição absoluta de uma nova repartição de todas as forças", de modo que a "'mudança'", a "temporalidade" "pertence à sua essência"[117]; "'força' e 'repouso', 'permanecer-igual-a-si' se contradizem", uma vez que a essência da força é "flutuante"[118]. Ainda podemos ler, em manifesta consonância com o fragmento de 1873, "não há indivíduo que, no menor dos instantes, não seja um tanto diferente do que no instante posterior", o que faz que "*os instantes infinitamente pequenos*" sejam a "realidade (*Realität*) e verdade mais elevada, uma imagem relâmpago (*Blitzbild*) do fluxo eterno"[119]. Essa formulação será incrementada, aliás, junto a Mayer, cujo conceito de *descarga* (*Auslösung*) estimulará Nietzsche a explorar com mais convicção tipos de causalidades alternativos ao modelo mecânico dos choques[120] — seria possível isolar causas da ação enquanto um "quantum de força represada", anterior às insignificantes causas que visam a um "objetivo particular"[121], o que faz que as mudanças ocorram essencialmente desde si mesmas, por descargas de força, tal como um relâmpago[122]. Mas o fato de não haver ações de forças sobre forças dentro de um esquema de causa e efeito não impede que se suponha a mudança global das forças como se seguindo a transformações particulares; se a descarga é um acontecimento, não se trata de um acontecimento isolado, mas de um acontecimento que afeta o estado geral. As forças são *relativas*, trata-se de

117 *Fragmento póstumo* 35 [55] de maio/julho de 1885, KSA 11.537.

118 *Fragmento póstumo* 35 [54] de maio/juho de 1885, KSA 11.537.

119 *Fragmento póstumo* 11 [156] da primavera/outono de 1881, KSA 9.502.

120 Nietzsche admira particularmente em Mayer o tratado *Über Auslösüng* contido em *Mechanik der Wärme*. Numa de suas cartas a Gast, que lhe indicará Mayer, podemos ler: "'Über Auslösung' é, para mim, o essencial e o mais útil no livro" (Carta a Heinrich Köseltiz do dia 16 de abril de 1881, KSAB 6.85).

121 *A gaia Ciência* § 360, KSA 3.607.

122 "Há, nas moléculas, explosões e mudanças de trajetória de todos os átomos, e súbitas descargas (*Auslösungen*) de força" (*Fragmento póstumo* 11 [247] da primavera/outono de 1881, KSA 9.535).

um "mundo de relação"[123], de modo que, se ocorre uma única modificação, ela "repercute em tudo"[124]. A cada momento uma força muda, e essa transformação compreende um "deslocamento global de todas as transformações"[125]. A continuidade de forças implica algo como as ondas de Clifford e Reichenbach, o que nos conduz a um cenário próximo de um mar revoltoso em que o porto seguro nada mais é que uma miragem criada pela imaginação para acalmar as aflições.

A vontade de potência e a generalização do discurso dinamista

Junto à física dinamista, Nietzsche encontrou um repertório conceitual para moldar sua visão de mundo. Porém, essa visão de mundo física, ainda que útil e válida, é restrita e, no limite, filosoficamente estéril. É levando isso em consideração que Nietzsche tem a pretensão de aprimorá-la, o que ocorrerá junto à hipótese da vontade de potência. Têm-se aí o momento derradeiro da visão de mundo nietzschiana.

> O vitorioso conceito de "força", com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso atribuir-lhe um mundo interior que eu chamo de "vontade de potência", quer dizer, o apetite insaciável em mostrar potência; ou uso, exercício da potência enquanto impulso criador etc. Os físicos não livraram seus princípios da "ação a distância": tampouco da força repulsiva (ou atrativa). Isso não ajuda: é preciso compreender todos os movimentos, todos os "fenômenos" (*Erscheinungen*), todas as leis, somente enquanto sintomas de um acontecimento interior e, para esse fim, serve a analogia com o homem[126].

Em primeiro lugar, a vontade de potência é um complemento necessário por ser uma exigência metodológica — uma exigência da-

123 *Fragmento póstumo* 14 [93] da primavera de 1888, KSA 13.271.

124 *Fragmento póstumo* 11 [231] da primavera/outono de 1885, KSA 9.530.

125 *Fragmento póstumo* 39 [11] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.622.

126 *Fragmento póstumo* 36 [31] de junho/julho de 1885, KSA 11.563.

quilo que Nietzsche chama de "consciência (*Gewissen*) do *método*". Sua inclusão obedece à reivindicação da economia dos princípios de simplificar os fenômenos; obedece à premissa de "não assumir muitos tipos de causalidade enquanto não se leva ao extremo (até o absurdo, se for permitido dizer) a tentativa de se contentar com uma só". A ousada e arriscada tentativa de Nietzsche é radicalizar, e não denegar, o hábito originário do homem de impor ao real esquemas causais; a ideia é que, sendo a causalidade um conceito cuja origem está assentada na vontade, é preciso "fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única"[127]. A tradução de todos os eventos por "atos da vontade" domina a mentalidade dos primitivos até o europeu do século XIX, que a prega por "mero *atavismo*"[128], sendo, assim, forçoso interpretar todos os acontecimentos enquanto acontecimentos "*intencionais*"[129]. A esperança por detrás dessa hipótese é que, com a projeção de um dos conceitos psicológicos mais familiares a tudo o que acontece, deve ocorrer uma dramática diminuição de fenômenos incompreensíveis ao impor funcionalidade às relações fenomênicas. Esse expediente é valioso quando do entrelaçamento à visão de mundo dinamista; com a vontade de potência é possível refazer aquela interpretação — e tanto o mundo dos físicos quanto a vontade de potência são, aos olhos de Nietzsche, vale insistir, interpretação, hipótese[130] —, notadamente *esotérica*, visando a outra menos restrita, empolada, *exotérica*, passível de se inserir em âmbitos diversos, como a arte, política etc.

Exprime-se, é verdade, com a vontade de potência, uma tendência à totalidade e à abstração, ainda que essa pretensão não chegue realmente a ser um juízo do *todo* (*All*) — o conceito de totalidade é

[127] *Para além de Bem e Mal* § 36, KSA 5.55.

[128] *Fragmento póstumo* 12 [74] do outono de 1881, KSA 9.589.

[129] *Fragmento póstumo* 2 [83] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.102.

[130] Cumpre destacar que a criação dessa hipótese é menos motivada pela necessidade de abrandar o horror de uma vida sem metafísica do que por propósitos utilitários, no espírito da economia de princípios de Mach e Avenarius. Parece-me que esse esclarecimento atenua posições enérgicas sobre a vontade de potência, como as de Gerhardt, quando diz que, mesmo a vontade de potência tendo sido germinada como uma hipótese, "isso não muda em nada a eficácia de um genuíno motivo metafísico" (GERHARDT, Volker. op. cit., p. 288).

uma forma velada de teísmo[131] — e sequer perca a experiência (o particular). Na ordem das descobertas, a experiência precede as hipóteses; condizente com um espírito mais analítico que sintético, a introjeção da vontade de potência surge como uma hipótese que responde menos a bacorejos especulativos que à necessidade de traduzir a experiência em formas compreensíveis e justas. Isso basta para afastar esse conceito de um apressado paralelo com o organicismo romântico. Mas essa generalização também espelha desejos mais ambiciosos, difíceis de serem refreados, inclusive para o pensamento científico, por *explicações*, o que não deixa de representar uma transigência com a especulação, ainda que em caráter decursivo. A vontade de potência é, não há dúvida, uma hipótese, uma "*tentativa de uma nova interpretação de todos os acontecimentos*"[132]; contudo, trata-se de uma hipótese que contém aspectos prescritivos, à maneira de uma *lei*, além de descritivos. Essa é a outra razão que faz que a vontade de potência seja um complemento necessário do dinamismo. A vontade de potência não pode ser, ela mesma, confundida com uma parte do processo; não se trata de um nome que se dá à realidade por sua "natureza fluida"[133]; antes, é uma hipótese que entrevê a *causa* do vir-a-ser. O propósito é reduzir "toda força motriz" à "vontade de potência", não existindo para além dela "nenhuma força física, dinâmica ou psíquica", i.e., deve haver uma "faculdade" para um estado, na mudança, "*não querer se conservar*"[134]. Não basta somente oferecer um quadro descritivo do dinamismo, como o de Boscovich; é preciso dar um passo a mais. Ainda assim, essa condescendência com recursos teleológicos continua sendo comandada pelo desejo de facilitação compreensiva — o que significa que se conserva o caráter crítico, regulativo, referido por Kant aos juízos teleológicos — já que a interrogação de cunho finalista é inevitável ao intelecto[135].

[131] Cf. *Fragmento póstumo* 7 [62] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.317.

[132] *Fragmento póstumo* 40 [50] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.653.

[133] *Fragmento póstumo* 40 [53] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.654.

[134] *Fragmento póstumo* 14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.300.

[135] Podem causar algum embaraço os momentos em que Nietzsche invoca uma estratégia semelhante à dos românticos para minimizar o espectro teleológico inerente à natureza. Um bom exemplo está contido num póstumo de 1887, quando Nietzsche carac-

Com a vontade de potência acrescentada às forças há, inegavelmente, uma retomada mais acentuada do antropomorfismo; generalizar uma visão de mundo é também torná-la mais humana. Com essa hipótese, Nietzsche está revivendo sua antiga tentação monadista, já tangenciada no presente trabalho, de atribuir à matéria categorias psicológicas. Em algumas anotações do início da década de 1870, o filósofo enfatiza que imaginar a matéria dotada de "sensações" (*Empfindung*) faz parte do curso natural do antropomorfismo, quando "se explicam as coisas em analogia com particulares qualidades humanas"[136] e que esses "complexos sensoriais" da matéria "poderiam ser chamados de 'vontade'"[137]. Nesse sentido, a vontade de potência pode ser entendida como o momento mais maduro de um, até então, latente monadismo ou hilozoísmo. Contudo, é preciso atenção para uma série de complexas sutilezas que se escondem por detrás dessa hipótese. Uma das principais delas é que a vontade de potência não se iguala simplesmente com o conceito psicológico de vontade.

Numa de suas anotações, Nietzsche elenca as seguintes questões: "a vontade de potência poderia ser um tipo de 'vontade' ou idêntica ao conceito de 'vontade'? Quer dizer algo como desejar? Ou comandar? É ela a 'vontade' a qual Schopenhauer diz ser o 'em si das coisas'"?. Diante de perguntas tão centrais, as respostas de Nietzsche são um tanto evasivas e decepcionantes; mas há lá pistas importantes. O filósofo dirá que a vontade psicológica é uma "generalização injustificada" e que essa vontade "não existe"; ele também denomina a vontade schopenhaueriana como uma "palavra vazia"[138]. Temos aí os primeiros sinais de que a vontade de potência, ainda que expresse um inequívoco reingresso no antropomorfismo, também encerra

teriza a teleologia da vontade de potência como "aparente", dado que essa noção é desprovida de real intencionalidade. Cf. *Fragmento póstumo* 9 [91] do outono de 1887, KSA 12.386. Desde uma perspectiva kantiana, essa solução, tomada isoladamente, continua incorrendo em dogmatismo. Todavia, o ponto é que Nietzsche também empreende sua crítica à finalidade desde o ângulo da teoria do erro. "Com a conformidade ao fim (*Zweckgemässheit*) não se prova ainda o fim" (*Fragmento póstumo* 26 [134] do verão/outono de 1884, KSA 11.185).

136 *Fragmento póstumo* 19 [149] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.466.

137 *Fragmento póstumo* 19 [159] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.469.

138 *Fragmento póstumo* 14 [121] da primavera de 1888, KSA 13.301.

elementos insólitos que não estão de acordo com uma maneira usual, psicologista, de antropomorfizar o real[139]. Essa estranheza decorre do fato de a hipótese ter sido elaborada como um complemento à interpretação dinamista, cuja pretensão, como sabemos, é justamente atenuar o antropomorfismo. Fiel a esse propósito, deve-se fazer sobressair o quadro polissêmico, porque a vontade de potência não pode ser a vontade enquanto tal, a vontade em sua acepção ordinária — que não deixa de ser também a vontade schopenhaueriana —, mas um tipo muito particular de vontade[140].

A vontade de potência comporta sentidos diversos e interligados; mas é cabível dizer que há um sentido originário, de onde derivam os demais: a vontade de potência enquanto "querer tornar-se mais forte, querer crescer"[141]. Esse sentido se expressa pelo imperativo da *superação de si mesmo*. Trata-se da máxima em que o primado que antecede a conservação é o querer mais potência, mesmo que isso custe a sobrevivência; é a designação que o forte atende, e ao "querer a potência — coloca em risco a vida"[142]. A bem considerar, a vontade de potência é tanto uma lei quanto uma paródia da lei, ou melhor, é um imperativo teleológico, que, por outro lado, suspende a teleologia. Pois, ao exigir que tudo deve sempre se tornar mais forte,

139 Essa ressalva invalida a designação da vontade de potência como uma retomada acrítica do antropomorfismo, tal como sugere Stack. Esse estudioso segue uma linha de raciocínio muito semelhante àquela que adoto nesse trabalho quando diz que a vontade de potência representa uma retomada do antropomorfismo — e isso apesar do combate iniciado ao antropomorfismo —, o que permite a Nietzsche referir uma "vontade de potência intencional a todos os seres visando a traduzir os resultados de uma interpretação dinâmica da teoria física em termos que o homem possa entender — a ideia abstrata, teorética da *Kraft* é deliberadamente humanizada" (STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, p. 244-245). Faltou a Stack enfatizar que, apesar de sua raiz antropomórfica, a vontade de potência também é formulada no bojo de uma crítica ao antropomorfismo.

140 Acrescente-se a essa reserva o argumento pluralista de estudiosos como Müller-Lauter e Marton para salvaguardar a especificidade da vontade de potência nietzschiana. Sobre esse assunto, dirá Marton: "no limite, não se deve falar em vontade, mas em vontades (...) Se o filósofo se afasta da 'teoria psicológica da vontade, de igual modo distancia-se da concepção metafísica" (MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 55).

141 *Fragmento póstumo* 11 [96] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.44.

142 *Assim falava Zaratustra* II, "Do superar a si mesmo", KSA 4.148.

a vontade de potência também funciona como um recurso que previne que estados ou fins sejam alcançados; o querer-ser-forte é a antítese da atualidade, indicando uma negatividade primordial — uma *potencialidade*. Quando Nietzsche afirma que a "vontade de potência só pode se manifestar com *resistências*", que ela "procura o que opõe resistência"[143], a premissa implícita é que a luta, a guerra, é a constante, sendo a paz nada senão uma fantasia dos fracos e malogrados. Portanto, a vontade de potência é, acima de tudo, uma forma de conferir primazia ao *tornar-se*; tudo querendo ser mais forte significa, negativamente, que não há lugar para a permanência. Nietzsche dará uma ênfase particular a essa impossibilidade quando, recuperando o princípio de continuidade, define a vontade de potência "como um *pathos*"[144], i.e., sendo a vontade de potência um querer-ser-mais-forte, a relatividade entre as forças é uma condição, não podendo existir *paradas*, sujeitos ou substâncias, que se separem da ação.

Em suma, a vontade de potência é uma forma de tornar o discurso dinamista, fecundado primeiramente no campo da física, mais palatável a um público não especializado, quer dizer, mais acessível às capacidades humanas, mediante uma racionalização (que também não deixa de ser uma mitologização) alicerçada sobre uma mobilização muito peculiar de algumas das categorias psicológicas mais triviais. Dizer que o mundo interno das forças é vontade de potência, e que pertence à essência das forças o tempo ou a mudança, é dizer o mesmo; "a infatigável vontade de potência ou da criação contínua ou da transformação ou da vitória sobre si mesmo"[145]. O que muda, enfim, é a narrativa e o seu alcance.

[143] *Fragmento póstumo* 9 [151] do outono de 1887, KSA 12.424.

[144] *Fragmento póstumo* 14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.259.

[145] *Fragmento póstumo* 35 [60] de maio/julho de 1885, KSA 11.538.

CAPÍTULO 4

A irrupção do ser

SEÇÃO I
A guinada ontológica

A descoberta da realidade do tempo, ou do vir-a-ser, forneceu, como vimos até aqui, o sustentáculo do realismo nietzschiano. A experiência mostra que a realidade do tempo não pode ser denegada, de modo que o único tipo de discurso compatível com a realidade é aquele que se beneficie de esquemas interpretativos que privilegiem a fugacidade (cujos elementos são fornecidos por conceitos como força e vontade de potência). Não finda aí, porém, o problema. Pois Nietzsche enxerga nesse realismo do vir-a-ser a ponte para uma renovação da pergunta pelo ser. É de esperar que o realismo do vir-a-ser pusesse fim ao debate ontológico; mas não é o que acontece. Dada a dubiedade que evidentemente circunda esse desenlace — e que expressa uma significativa transformação qualitativa da problemática, tal como até então se colocou —, é imperioso, nesse capítulo derradeiro, deslindar o *significado* da concepção de ser que, então, emerge da experiência do tempo.

O argumento de 1873 revisitado

Essa guinada ontológica se faz notar primordialmente no espólio de 1881, quando Nietzsche examina o modo de ser das representações.

> "Eu represento, logo há um ser", *cogito, ergo est* — que *eu* seja esse ser que representa, que o representar seja uma *atividade do eu*, isso não é certo: tampouco tudo o *que* eu represento — O único ser que nós conhecemos é o *ser que representa* (*vorstellende Sein*) (...) É próprio do representar a *mudança, não o movimento*: sem dúvida evanescendo e surgindo, no representar mesmo não há permanente; por outro lado se colocam duas persistências, *acredita-se* na persistência [1] de um eu [2] de um conteúdo: essa crença na permanência da substância, i.e., no permanecer idêntico consigo mesmo é um antagonismo (*Gegensatz*) contra o processo mesmo do representar. (Mesmo eu, quando falo de maneira completamente geral do representar, faço disso uma coisa permanente). Mas é *claro em si* que representar não é algo em *repouso*, não é idêntico a si mesmo, imutável: o *ser*, portanto, o único que nos é garantido, é *mutável, não-idêntico-a-si-mesmo*, possui *relações* (condicionado, o pensamento precisa ter um conteúdo para pensar) — essa é a *certeza fundamental do ser*. Agora, assevera o representar justamente o inverso do ser! Mas isso não precisa ser *verdadeiro*! Mas, talvez, a asserção do inverso é somente uma *condição da existência* desse *modo* do ser, o modo do *representar*! Isso quer dizer: o pensamento não seria possível se ele não desconhecesse em seu fundamento a essência do *esse* (*Wesen des esse*): ele precisa *afirmar* (*behaupten*) a substância e o igual, pois o conhecimento do efêmero (*Fliessenden*) é impossível, sendo preciso *afabular* as propriedades do ser para ele mesmo existir. *Não é preciso existir sujeito e objeto* para o representar ser possível, mas, sem dúvida, o representar precisa *acreditar* em ambos. — Em suma: aquilo que o pensamento toma como real (*Wirkliche*) pode ser o inverso do que existe (*Seienden*)[1].

Um primeiro aspecto importante acerca da passagem citada é que nela claramente se retoma o fundamental do argumento concebido em 1873 com o auxílio de Spir[2]; todavia, fazem-se presente aí dois acréscimos. Antes de tudo, Nietzsche se mostra nesse momento notadamente mais tolerante com o cartesianismo ao eleger o ponto de partida do *cogito* para se chegar a uma *certeza*. Ademais, o exame das representações conduz a uma discussão ontológica. Em outras palavras, não se trata somente de desvelar a realidade do vir-a-ser, mas de mostrar que o vir-a-ser, sendo o unicamente real, deve adquirir estatuto de *ser*.

O cartesianismo de Nietzsche no trecho supracitado é herdado de Spir[3]. Para Spir, "o fim da filosofia, como o de toda ciência, é a cer-

1 *Fragmento póstumo* 11 [330] da primavera/outono de 1881, KSA 9.569-570.

2 Outros estudiosos também chamam a atenção para a continuidade entre esse póstumo de 1881 com o conteúdo apresentado em 1873 no capítulo XV de *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Cf. D'IORIO, Paolo. *La Linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno retorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995, p. 340. MATTIOLI, William. op. cit., p. 248.

3 Dickopp já chamou a atenção para os paralelismos entre esse póstumo e as considerações de Spir que versam o tema da certeza. Cf. DICKOPP, Karl-Heinz. op. cit., p. 56-58.

teza[4]". Existem dois tipos de certeza: mediata e imediata. Porém, não se deve tomar a certeza mediata, a certeza que depende de outra coisa, como uma certeza verdadeira, pois sem uma certeza imediata não se poderia falar numa certeza mediata. Nesse sentido, o único caminho seguro a ser percorrido é o de Descartes; é preciso ser fiel ao ponto de partida cartesiano tão logo se compreenda que a única certeza imediata que nos é dada é o pensamento ou a consciência. Esse é o ensinamento da dúvida hiperbólica: pode-se duvidar se aquilo que pensamos é real, mas não do pensamento que duvida. Logo, "a glória eterna de Descartes foi de ter sido o primeiro que, de forma decidida, enunciou que a filosofia, aquela que merece esse nome, deve começar pelo começo, i.e., com a certeza imediata"[5], sendo essa certeza imediata os *fatos da consciência*. Conforme se veem esses fatos da consciência como as representações em geral, Spir dá sinais de compreender o pensamento segundo um tipo de cartesianismo muito pouco cognitivista ou intelectualista, algo que, de resto, se encontra no próprio Descartes[6]. Mas esse resultado ainda precisa ser complementado. E isso porque a certeza imediata é fragmentada: há, "de um lado, os fatos da consciência enquanto tais, e, de outro lado, a lei fundamental do pensamento"[7]. Essa lei fundamental do pensamento é o princípio de identidade ou o incondicionado. Como sabemos, será em larga medida esse outro lado da certeza imediata que será contemplado por Spir em sua obra principal.

---

[4] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 25.

[5] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 28.

[6] Como diz Descartes, "pela palavra pensamento entendo tudo quanto tem lugar em nós de que nós, por nós mesmos, somos imediatamente conscientes; por conseguinte, não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir, são aqui o mesmo que pensar" (DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. Ana Cotrim e Heloisa Buratti. São Paulo: Rideel, 2007, p. 27). Contudo, alguns estudiosos defendem que a *cogitatio* cartesiana é cognitivista na medida em que Descartes deixa entrever que operações, como a da vontade, só são possíveis quando refletidas. A esse respeito, cf. COTTINGHAM, John. "Descartes on 'Thought'", in *The Philosophical Quarterly*, 28, 112, 1978, p. 208-214.

[7] SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I. Leipzig: J. G. Findel, 1877, p. 31.

Nietzsche também crê, ao menos nesse momento, ser preciso iniciar com um tipo de recurso psicologista; as representações são dadas como fatos cardinais. Com isso não se deduz forçosamente que o conteúdo das representações sejam indubitáveis, assim como o eu que as pensa, mas as representações mesmas não podem ser colocadas em dúvida. A concordância com Spir é, até esse ponto, incontestável. Contudo, mais uma vez Nietzsche realiza uma apropriação enviesada de Spir, de modo que essa concordância seguramente não é total. Não se trata, nesse caso, de uma aprovação da dupla certeza imediata — se existe uma certeza, ela só pode ser fornecida pelos fatos da consciência. O incondicionado, a substância ou a identidade, não é uma certeza, mas tão somente uma condição de existência. Tal como vimos no primeiro capítulo, o conceito de incondicionado deve ser abordado à luz da história natural, sendo nada além de um epifenômeno que só gozou de prestígio em razão do hábito vicioso do pensamento de tomar as coisas últimas como se fossem primeiras. Sendo algo representado, um *Was* como é indicado no início do texto, o incondicionado não pode, ele mesmo, pleitear a condição de ser uma certeza. Além disso, Nietzsche caracteriza a certeza das representações como uma *certeza fundamental* e não uma certeza imediata. O fato de não se tratar aqui de uma certeza imediata chama a atenção. É possível que Nietzsche tenha avistado que, se o *cogito* fosse uma certeza imediata, seria preciso que ele se mostrasse de forma descontínua, o que abranda a mudança, que é o efetivamente próprio às representações.

Cria-se, portanto, uma nova trama. Se se percorre o caminho do modo de ser das representações no tempo até o ser que representa, não se chega a um *hypokeimenon* (a substância ou o incondicionado), mas àquilo que já se revela no campo dos efeitos: o vir-a-ser. A rigor, o ser que representa e o modo de ser das representações não se diferenciam, bastando verificar o caráter fugidio dos pensamentos para daí deduzir que o único ser é o ser mutável. Isso não quer dizer que o ser seja algo que se ofereça *ao* pensamento; o que se pensa não é o ser, mas sempre o idêntico ou o *ente*. A experiência do ser, a experiência do vir-a-ser de representações, está disposta num momento que precede aquilo que é representado, um momento ilógico e irracional, que

faz que a ponderação ganhe uma coloração notadamente antieleata. Como revelará Nietzsche mais tarde: "Parmênides disse 'não se pensa o que não é' — nós estamos no outro extremo e dizemos 'o que pode ser pensado, deve seguramente ser uma ficção'"[8].

Descobre-se o ser, bem entendido enquanto um ser temporal, no tempo. Essa forma de descoberta começa a delinear os primeiros esclarecimentos ontológicos. A realidade, que se define pela temporalidade, tal como vimos no segundo capítulo, é a realidade do *mundo aparente*, fenomenal, que está em completo antagonismo a um tipo de realismo metafísico. Destarte, se se acessa o ser de maneira imanente ao mundo fenomenal, se o ser é ele mesmo a realidade do vir-a-ser, então não se deve pensar a *ontologia* nietzschiana em continuidade com as ontologias convencionais. Isso deixa entrever que o problema do ser em Nietzsche não deve ser recebido como um momento de cisão com o seu realismo; não se trata de uma atitude de protesto contra um tipo de mentalidade naturalista em troca de um recuo para um momento especulativo, ainda que esse mesmo posicionamento não seja a marca, aprazível ao naturalista ortodoxo, de uma depauperação da questão ontológica. Sob esse ponto de vista variegado, sugiro ser preciso aceitar de antemão que a ontologia nietzschiana se define por uma severa oposição ao *essencialismo*; as ontologias da essência, engolfadas no abstrato, fatalmente incorrem em contradições.

SEÇÃO II
As contradições das ontologias essencialistas: a querela com o eleatismo (II)

As teses do ser como essência são repreendidas pela primeira vez em 1873 através de um tenso diálogo com Parmênides, a quem Nietzsche enxerga como o prenunciador da ontologia; trata-se, portanto, de mais um episódio de sua querela com o eleatismo. As objeções levantadas buscam colocar em evidência os contrassensos que se seguem do monismo do puro ser ao preterir o plano da empiricidade.

[8] *Fragmento póstumo* 14 [148] da primavera de 1888, KSA 13.332.

A separação entre essência e existência

A filosofia de Parmênides é um "prelúdio do tema da ontologia". O germe da ontologia é posto quando se equaciona ser e pensamento; sendo o ser pensável, deve-se seguir sua existência. O pensamento seria uma espécie de órgão divino que "penetra na essência das coisas", "independente da experiência"[9].

Contudo, comete-se um equívoco quando se pretende extrair de uma definição um juízo de existência; é essa a primeira objeção que Nietzsche levanta contra o essencialismo de Parmênides, apoiando-se em Aristóteles. A grande virtude de Aristóteles teria sido a de mostrar que a "existência (*Existenz*) nunca pertence à essência (*Essenz*), que a existência (*Dasein*) nunca pertence à essência (*Wesen*) das coisas"[10]. Nietzsche evoca aqui a distinção desenvolvida nos *Segundos analíticos* entre essência e existência. Para Aristóteles, a ciência deve se voltar para a essência, o que não significa que basta a definição de uma coisa. É plausível pensar na definição de um não-ser (como o bode-cervo), mas, sem a demonstração de sua existência, não passa de um nome; uma definição "não demonstra nem prova nada"[11]. Levando em conta que a ciência deve lidar unicamente com objetos reais, a interrogação do ser torna-se uma tarefa que deve ser levada a cabo em concomitância à definição. O ser não é "a substância de nada; pois o que é não é um gênero"[12]. Essa formulação evidencia que definições devem supor o ser no sentido existencial; para que algo seja algo, é preciso que esse algo *possua ser*. Em outras palavras, é graças ao ser que há um *quid*; é graças ao ser que uma definição deixa de ser puramente nominal, possuindo realidade. Assim, a operação pela qual se afirma a existência de algo é de uma ordem diversa daquela que pensa o objeto — *ei esti* e *ti esti* são questões certamente indissociáveis, o que não quer dizer que se confundam[13].

[9] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.845.

[10] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.845.

[11] ARISTÓTELES. Posterior Analytics in *The Complete Works of Aristotle*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995, 7, p. 153.

[12] ARISTÓTELES. op. cit., p. 152.

[13] Cf. MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Editions de l'institut superiér de philosophie, 1946, p. 254-265.

A falha de Parmênides teria sido presumir que de uma definição se segue sua existência. Nietzsche repete nessa altura a mesma estratégia mobilizada por Schopenhauer contra o assim chamado *argumento ontológico*. Esse argumento, que nasce com Santo Anselmo, sendo reproduzido mais tarde por Descartes, prega que a mera possibilidade de pensar algo como Deus basta para provar sua existência, não sendo preciso requisitar nenhum tipo de esforço demonstrativo. Uma vez que a existência é uma perfeição, e todas as perfeições estão em Deus, então a existência deve ser entendida como um predicado inseparável de Deus. Schopenhauer, por sua vez, mostrará que esse argumento não passa de uma "piada encantadora", servindo-se, justamente, da distinção aristotélica entre essência e existência. Segundo Schopenhauer, ainda que Aristóteles desconhecesse o argumento ontológico, é através dele que se faz possível detectar a "trapaça escolástica" que se espreita por detrás do argumento quando cuidadosamente se mostra que a "definição de uma coisa e a prova de sua existência são duas coisas distintas". Como um "oráculo do futuro", Aristóteles exprime a sentença cardinal: "to d'einai ouk ousia oudeni. ou gar genos to on [*esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus*]. Isso quer dizer: 'A existência nunca pertence à essência de uma coisa'"[14].

Nietzsche se serve do mesmo expediente contra Parmênides quando evoca Aristóteles — o que levanta a questão se se trata aqui somente de uma coincidência oportuna[15]. Assim como Santo Anselmo e Descartes, Parmênides teria sido enfeitiçado pela crença falaciosa de que a mera possibilidade de pensar um conceito — no caso, o ser em vez de Deus — dispensa a necessidade de uma demonstração. Mas, conforme se indica que um conceito pensado não contém em si a sua existência, então seria preciso que Parmênides tivesse se ocupado com essa empreita para que o seu conceito de ser fosse algo além de um mero nome, como o bode-cervo.

[14] SCHOPENHAUER, Arthur. Über der vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in *Sämtliche Werke* III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 22-23.

[15] Esse paralelismo indica que o jovem Nietzsche estava possivelmente familiarizado com a crítica de Schopenhauer ao argumento ontológico contido em *Sobre a quádrupla raiz*..., apesar de suas menções aos escritos de Schopenhauer estarem mais restritas a *O mundo como vontade e representação* e *Parerga e Paralipomena*. Numa anotação que data do final de 1865, Nietzsche faz uma lista das obras de Schopenhauer que provavelmente pretendia ler, incluindo *Sobre a quadrupla raiz*... Cf. *Fragmento póstumo* 38 [1] de outubro de 1865/final de 1865, KGW I, 4.79.

A crítica do conhecimento

Em continuidade com a primeira objeção, Nietzsche repreende Parmênides por sua pretensão de atingir o ser através do puro pensamento, mas opondo-lhe, agora, argumentos epistemológicos. Em razão da "ingênua falta de instrução da época em crítica do intelecto", Parmênides acreditou que, desde "conceitos eternamente subjetivos, poderia chegar a um em-si". Assim, ele não pôde ver, tal como os modernos após Kant, que é uma "ignorância arrogante propor como tarefa à filosofia" captar o ser por meio de puros conceitos[16].

Emergem aqui os reflexos do assentimento conferido pelo jovem Nietzsche, com efeito desde suas primeiras investidas filosóficas, à *teoria do conhecimento*. Vimos, no primeiro capítulo, que, influenciado pelos neokantianos, sobretudo Lange, Nietzsche propala, em sua produção de juventude, o combate à especulação dos metafísicos no horizonte teórico; a coisa em si não passa de uma categoria oculta, um produto de nossa organização cujos fins são, na melhor das hipóteses, edificantes. Sendo assim, o horizonte do conhecimento deve estar limitado à experiência; o caminho que deve ser perseguido é o mesmo de Kant, em que o *a priori* deixa de ser uma via de acesso ao suprassensível, estando unicamente a serviço da experiência[17]. Isso significa que sem a "intuição" (*Anschauung*), uma verdade lógica, a antinomia ser — não ser, é "completamente vazia"[18]; a esse respeito, lembremo-nos que Kant também foi um defensor da separação entre essência e existência, o que enfraquece, como já havia destacado com vigor Herbart, toda a tradição racionalista[19]. É a com-

[16] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.846-847.

[17] Cf. LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877, p. 35.

[18] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.845.

[19] Cf. BEISER, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 90-91.

binação kantiana entre conceito e intuição que satisfaz a demonstração da existência e, nesse sentido, nada que se oferece à intuição corrobora a tese dos eleatas. "Posso tanto dizer de uma árvore: 'ela é', em comparação com as demais árvores, como 'chega a ser' quando a comparo consigo mesma em outro momento do tempo, assim como também, enfim, 'ela não é', por exemplo, 'ela não é ainda uma árvore', quando a considero em estado de arbusto."[20]

É certo que Nietzsche concede ao eleatismo o mérito de ter inaugurado o ramo epistemológico ou crítico na filosofia; é com Parmênides que é feita, pela primeira vez, uma "crítica do aparato epistêmico"[21]; "a teoria do conhecimento" atinge seu "ponto mais elevado com os eleatas"[22]. Isso ocorre quando Parmênides acusa a inocência de se partir dos dados sensoriais para alcançar a verdade; quando ele mostra que é somente pelo *logos* que a verdadeira essência das coisas pode ser revelada. Temos aí um precedente não muito promissor no terreno da ética — como já foi dito, esse dualismo ganha sua forma seguinte, condenável para Nietzsche, na distinção platônica entre corpo e alma, fazendo que a tarefa da filosofia se reduza a uma exortação ascética —, mas estimulante em relação à "crítica das faculdades epistemológicas", já que é através dessa distinção rudimentar que "se origina primordialmente a dialética (mas não há filosofia desde uma combinação de conceitos) e a lógica, i.e., descobre-se o mecanismo da nossa abstração em conceitos, juízos, conclusões"[23]. Desde o ponto de vista privilegiado da modernidade, época em que a teoria do conhecimento conquista seus direitos de cidadania filosófica, o eleatismo mostra-se em sua verdadeira faceta, como uma vertente reverenciável por ter sido aquela que se ocupou primordialmente com o lado crítico da filosofia; não por acaso, Nietzsche dirá que "a filosofia kantiana nos abriu os olhos para a seriedade dos eleatas", ao contrário, portanto, dos "antigos sistemas dos gregos (Aristóteles) que entenderam os problemas eleatas de maneira

[20] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.846.
[21] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.293.
[22] *Fragmento póstumo* 3 [72] do inverno de 1869-1870/primavera de 1870, KSA 7.79.
[23] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.294.

muito superficial"[24]. Todavia, não se deve confundir o *idealismo* de Parmênides com o de Kant, na medida em que este último propõe "quase uma crítica do conhecimento inversa", retendo tempo, espaço e substância — conceitos banidos pelos eleatas — enquanto pressupostos do nosso mundo de representação e vendo a coisa em si como algo mais próximo do *apeiron*, como algo "sem qualidades para o nosso conhecimento"[25]. Em outras palavras, enquanto o ângulo epistemológico do kantismo aponta para uma retomada da experiência em paralelo a uma atitude cética, o eleatismo representa uma etapa rudimentar da teoria do conhecimento, pois, ao se enclausurar no *a priori*, perde a experiência, o que fornece, por fim, embasamento à crítica nietzschiana.

O ser da aparência

Nietzsche também coloca em evidência "a falsidade da separação absoluta entre mundo dos sentidos e mundo dos conceitos e da identidade entre ser e pensar"[26], em razão de um contrassenso ignorado por Parmênides. Como sabemos, para o eleata, os sentidos ludibriam quando antepõem o mundo de aparência, pois, sendo permeado pelo não ser, é tomado como o ser. Mas a pergunta "o que são os sentidos?" expõe o embaraço dessa formulação. Ora, seguramente os sentidos não podem estar sediados no pensamento, que coincide com o ser. Restam, portanto, as aparências, o que nos levaria à conclusão de que os sentidos são, eles mesmos, aparências. Porém, se assim o é, temos duas dificuldades. Primeiramente, não haveria verdadeiro avanço no conhecimento; se os sentidos são a aparência que nos levam às mesmas aparências, estabelece-se um círculo vicioso (não há passagem de A para B); "se os próprios sentidos são aparência, para quem é que são aparências?". Ademais, se é o não ser que nos ilude, ele não é verdadeiramente um não ser, já que o não ser não teria como ser a ori-

[24] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.213-214.
[25] *Os filósofos pré-platônicos*, KGW II, 4.294-295.
[26] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 13, KSA 1.850.

gem de nada (o não ser não é). Como podem os sentidos, "enquanto irreais, ainda enganar?". Assim, "o de onde? da ilusão e da aparência é certamente um enigma, uma contradição"[27].

SEÇÃO III
Da refutação da essência ao ser em sentido próprio

Vimos que, em um primeiro momento, Nietzsche vislumbra as contradições das ontologias do ser como pura essência ao evidenciar que uma determinação ou definição não contém a existência e que o desvelamento da essência não implica o anulamento do mundo sensível, que continua sendo portador de algum tipo de ser. Posteriormente essa crítica é acentuada quando Nietzsche apregoa a *refutação* da essência.

O ser enquanto resíduo linguístico

Comecemos ressaltando que, longe de ter sido um entusiasta da causa ontológica, Nietzsche se apresenta, na maior parte das vezes, como um severo crítico da concepção de ser. Esse direcionamento pode ser constatado em toda a sua produção após a virada realista de 1873, especialmente na década de 1880. Nessa época, diz-se que o ser não é um conceito originário, mas um resíduo da linguagem. Ao menos desde 1869, Nietzsche se mostra claramente entusiasmado com a tradição da *filosofia da linguagem* — a tradição que combate de forma veemente o ideal iluminista do puro pensamento, abrigando nomes como Humboldt e Hamann até Gerber e Haym —, defendendo que todos os consagrados conceitos e juízos filosóficos nada mais são que abstrações de "sentenças gramaticais", do "sujeito e predicado"[28]. Além disso, Nietzsche difunde uma concepção singular de linguagem, em boa medida concebida sob o influxo de Gustav Gerber, cuja premissa é que

[27] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 13, KSA 1.851.

[28] *Curso sobre gramática latina*, KGW II, 2.185.

a linguagem é essencialmente *retórica*, de modo que as palavras só podem "transmitir uma *doxa*, e não uma *epistêmê*"[29]. Essa concepção retórica de linguagem seria a mais justa ao monismo do vir-a-ser, uma vez que o paralelismo platônico *epistêmê* — mundo do ser é nele demanchado[30]. Sendo assim, haveria somente a *palavra* ser, desprovida de caráter denotativo; é somente por um mau hábito do pensamento, que mitologiza as palavras, que se toma o conceito de ser enquanto uma verdade originária. Mas "as palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta; e a palavra 'ser' designa somente a relação mais geral que liga todas as coisas entre si, assim como a palavra 'não-ser'"[31]. Duas são as hipóteses aventadas. Tratar-se-ia, de um lado, de uma palavra (*Sein*) provinda do verbo latino *esse*, cuja etimologia revela que "significa apenas respirar"[32]. O homem, ao se sentir um ser existente, um ser que respira, fornece as bases para o ser, uma palavra que retém o desejo de atribuir "a respiração a todas as coisas"[33]. Por outro lado, o ser também pode ser entendido como uma variação da noção de eu. A linguagem, que pertence à "época da forma mais rudimentar de psicologia", municia os erros elementares do intelecto, sendo o ser um deles. É a partir da projeção desmedida do eu sobre todos os fenômenos que o conceito de ser frutifica — "da concepção 'eu' se segue, como derivado, o conceito 'ser'"[34].

Da linguagem surge o ser que, com facilidade, persuade. "Nada até aqui teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como ele foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: ele tem a

[29] *Apresentação da retórica antiga*, KGW II, 4.426.

[30] Sobre o ser em Platão, Nietzsche monta o seguinte esquema: "a relação entre *doxa* e *epistêmê* está para a relação entre o mundo empírico do vir-a-ser com o mundo do ser" (*Introdução ao estudo dos diálogos platônicos*, KGW II, 4.153-154). Nesse sentido, pode-se entender a preponderância conferida da *doxa* defendida por Nietzsche como diretamente proporcional à preponderância conferida ao mundo do vir-a-ser. Isso confirma, mas também nega, a articulação platônica, já que Nietzsche não corrobora o outro lado da relação. Vê-se, nesse sentido, mais uma vez surgirem vestígios sofísticos, já que será justamente devido à inexistência do ser que Górgias, no *Tratado do não-ser*, prega a dominância da retórica.

[31] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.846.

[32] *A filosofia na idade trágica dos gregos* § 11, KSA 1.847.

[33] *Fragmento póstumo* 1872-1873, 23 [13], KSA 7.543).

[34] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 5, KSA 6.77.

seu favor cada palavra, cada sentença que falamos!"[35]. Mas quando se conquista o ponto de vista esclarecido, livre da mitologia da linguagem, vê-se que o ser não passa de uma ficção; "o ser não pode ser provado, pois não há 'ser'"[36]; "num mundo do vir-a-ser, em que tudo é condicionado, a suposição do incondicionado, da substância, do ser, só pode ser um erro"[37]. Na melhor das hipóteses, o ser possui tão somente um valor lógico. Dessa forma, faz-se necessário dissipar o horizonte teórico do problema, tratando-o desde um viés histórico e genealógico, respectivamente.

O ser à luz da história e da genealogia

Uma investigação histórica revela que o ser "puramente espiritual" foi uma invenção grega, sendo incrementado pelos judeus e a sua enorme estima pelo "mundo celeste"[38]. São os judeus o povo que diante da questão ser — não ser "preferiram o ser *a todo custo*", sendo esse custo a "radical *falsificação* de toda a natureza, naturalidade e realidade (*Realität*), de todo mundo interior e também exterior"[39].

Desde uma perspectiva genealógica, o ser manifesta um desejo negador, um desejo de negar o vir-a-ser; o ser seria "a ficção de quem sofre com o vir-a-ser"[40]. Esse desejo possui dois momentos. De um lado, a negação do vir-a-ser serve a um desiderato organizador, pois *"o conhecimento só é possível sobre a base da crença no ser"*[41]. Como vimos, uma das definições nietzschianas de conhecimento é aquela de cunho pragmatista que concerne à atividade falsificadora cujo intuito é tornar a realidade do vir-a-ser minimamente previsível e controlável. Nesse sentido, a lógica, que deforma o vir-a-ser, só pode executar essa tarefa desde o *"esquema do ser"*[42]. Mas o desejo nega-

[35] *Crepúsculo dos ídolos*, "A 'razão' na filosofia", § 5, KSA 6.78.
[36] *Fragmento póstumo* 25 [185] da primavera de 1884, KSA 11.64.
[37] *Fragmento póstumo* 35 [51] de maio/julho de 1885, KSA 11.536.
[38] *Fragmento póstumo* 4 [158] do verão de 1880, KSA 9.141.
[39] *O anticristo* § 24, KSA 6.191.
[40] *Fragmento póstumo* 2 [110] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.115.
[41] *Fragmento póstumo* 2 [91] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.106.
[42] *Fragmento póstumo* 9 [97] do outono de 1887, KSA 12.391.

dor que fecundou o ser não é compreensível devido somente a uma necessidade utilitária, sendo também a expressão do impulso niilista que se apoderou da tradição ocidental. Sob o pretexto de que a inteligência não encontra no vir-a-ser, que reveste o sensível, aquilo que *deveria* ser encontrado (o ser), o desejo se projeta para o suprassensível. Desde esse ponto de vista, o ser, emparelhado com Deus, passa a ser um conceito divinizado pelo ideal ascético, que com a sua vontade de verdade — que mascara uma vontade de nada, a vontade de negar a vida, os sentidos, o vir-a-ser, em nome de valores niilistas — fez que a verdade fosse tomada "como ser"[43].

A homonímia do ser

O ser é, enfim, um conceito forjado sobre o desejo de negar o vir-a-ser que contribui para preservar o estado de alienação do homem para com a realidade. Promovedor de um projeto transvalorativo, Nietzsche decreta que "se deve rejeitar o *ser*"[44]; o mais próspero seria agir como Heráclito, que, ao afirmar dionisiacamente o vir-a-ser, recusou "o conceito 'ser'"[45]. Nega-se a negação para se estabelecer um novo homem, afirmativo. Mas qual o ser que deve ser aqui negado? Essa é uma pergunta legítima, pois, como sabemos, Nietzsche possui, ele mesmo, uma concepção positiva de ser. Logo, essa negação representa muito mais um gesto crítico do que meramente destrutivo[46]. O fato é que existem distintos *sentidos* da palavra ser em Nietzsche, uma *homonímia*[47], sendo, assim, um tipo particular de ser que está sendo refutado: o ser como essência.

[43] *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 24, KSA 5.401.
[44] *Fragmento póstumo* 25 [513] da primavera de 1884, KSA 11.147.
[45] *Ecce Homo*, "O nascimento da tragédia", § 3, KSA 6.313.
[46] É nesse sentido que Eisler ressalta que Nietzsche prega um uso crítico da categoria ser. Cf. EISLER, Rudolf. op. cit., p. 53.
[47] Segundo Granier, uma ferramenta auxiliar para identificar esses sentidos distintos do ser em Nietzsche é fornecida pelo uso das aspas. "Em muitos textos, como veremos, Nietzsche escreve 'Ser' *entre aspas* (o 'Ser' ou o 'Ente') quando se refere à definição que a metafísica confere a esses conceitos, definição que ele arruína através de uma crítica implacável. Por outro lado, Nietzsche tende a escrever de preferência Ser

Tradicionalmente o problema do ser se confunde com o problema da essência. Desde Aristóteles, a metafísica passa a ser compreendida, entre outras coisas, como ciência do ser ou do *ser enquanto ser*. O fato de se estabelecer uma ciência não deve ludibriar, pois não se trata de abordar o ser como os outros objetos da ciência; a ciência do ser enquanto ser não será uma ciência como aquela que estuda fenômenos físicos, números e quantidades. E isso por uma razão óbvia: o ser deve ser estudado enquanto aquilo *pelo que* o ente é. É tendo isso em vista que Aristóteles, após chegar à sua fórmula antieleata de que o ser se diz em múltiplos sentidos, ressalta que os diversos sentidos do ser devem estar referidos ao ser enquanto ser, ou a *ousia*. Essa criação de um ramo de estudo particular do ser, engajado, sobretudo, com o ser como *ousia* em seu sentido forte, praticamente define os rumos do problema do ser na tradição metafísica. Entendeu-se primordialmente o problema do ser como o problema da *ousia*, ou, após a tradução forjada por Sêneca para *ousia*, *essência* (*essentia*); de Averróes a Suarez — salvo pelo momento que pode ser classificado como *tomista* —, toda prioridade passa a ser concedida à essência em detrimento da *existência* (*existentia*). O ser é um domínio fundamentalmente desconectado da empiria, sendo aquilo sobre o que tudo repousa, de modo que a existência não passa de um acidente da essência. E, quando surge no século XVII a *ontologia* como um ramo de investigação dedicado exclusivamente ao ser — o termo é empregado pela primeira vez, e com alguma frequência, por nomes como Glocenius, Alsted, Calov e Clauberg, mas conquista notoriedade com Christian Wolff —, esse processo de *essencialização* do ser é exacerbado. A ontologia é o estudo do que se conhece em primeiro lugar do ser, a essência, uma vez que sem ela não há ser. Quer dizer, a essência de algo como o triângulo equilátero consiste na composição do número três e a igualdade

(sem aspas) quando pensa por conta própria a essência do Ser" (GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966, p. 54). Ressalte-se, contudo, que esse recurso não é de todo eficaz, sendo indispensável recorrer a uma contextualização terminológica para efetuar essa distinção com êxito. Na verdade, parece-me que a evocação dessa estratégia pouco confiável reflete o fato de Granier, apesar do inegável mérito de ter identificado pela primeira vez que o problema do ser se coloca, para Nietzsche, sob ângulos diversos, não ter interrogado os *significados* efetivos desses distintos tipos de ser.

dos lados, de modo que se alteramos algumas dessas condições não se pode conceber um triângulo. O foco da ontologia é a essência, a natureza da coisa, a sua determinação, o que torna irrelevante a apreciação da existência, que fica, então, sob a tutela da teologia. O ponto é que não cabe a essa ciência explicar por que as essências, enquanto possíveis, existem ou não[48].

Sabe-se que a grande dificuldade que será identificada nessa tradição *ontológica* é que na verdade não se pensou o ser. Essa acusação se torna popular na contemporaneidade com Heidegger e os neotomistas — a história da metafísica, ao tomar o ser pelo ente, é a história do esquecimento do ser ou da *existência*[49]. Mas Nietzsche já havia de alguma maneira apontado para isso, ainda que desde um ângulo muito particular e de forma bem menos clara e esquemática. O ser enquanto essência, enquanto *ousia*, não é o verdadeiro ser; o *tode ti*, a determinação de uma coisa, não é uma verdade apodítica, mas um resíduo perspectivístico.

> O "o que é isso?" é um *por sentindo* visto desde uma outra coisa. A "*essência*" (*Essenz*), a "essencialidade" (*Wesenheit*) é algo perspectivístico e pressupõe já uma multiplicidade. No fundamento está sempre "o que é isso para *mim*?" (para nós, para todos, que vive etc.). Uma coisa seria determinada (*bezeichnet*) quando primeiramente toda essência do seu "o que é isso?" tivesse sido perguntada e respondida. Supondo que deixe de existir um único ser (*Wesen*), com suas próprias relações e perspectivas para com todas as coisas: então a coisa não seria ainda sempre "definida"[50].

Reencontramos aí a distinção realizada por Nietzsche no seu momento cartesiano de 1881 entre a certeza do pensamento e o con-

[48] Sobre a prevalência do tratamento essencialista conferido ao problema do ser na tradição metafísica, cf. GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008, p. 124-186.

[49] Sobre esse laço entre Heidegger e o neotomismo, especialmente Gilson, cf. AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012, p. 11-24. O próprio Gilson corrobora essa aproximação, ainda que com ressalvas. Cf. GILSON, Étienne. op. cit., p. 365-377.

[50] *Fragmento póstumo* 2 [149] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.140.

teúdo pensado. Como vimos, o *Was* de uma representação se faz graças a uma ruptura com o processo da representação, fatalmente falsificando sua relação de imanência com o ser temporal (o múltiplo que precede o pensamento de uma essência). E, mesmo que posteriormente Nietzsche abandone o introspectivismo enquanto *método*, a essência continuará sendo encarada como não originária; "a essência (*Wesen*) de uma coisa é somente uma *opinião* sobre a 'coisa'"[51].

O ser real não pode possuir estatuto de essência. Fosse essência, ele precisaria gozar das propriedades vinculadas por Aristóteles à *ousia*; mas há um único ser efetivo, e ele é mutável, relacional e indeterminado. Os predicados convencionais do ser não passam de projeções de nossas "condições de conservação", o que explica por que se entende amiúde o "mundo verdadeiro" como "um *ente* (*Seiende*)" em vez de "mutável e em vir-a-ser"[52]. Mas quais são, então, as consequências que se deve retirar dessas predicações muito peculiares do ser?

Essa é uma pergunta difícil de ser imediatamente respondida sem incorrer em simplificações empobrecedoras. Um caminho possível para conquistar maiores esclarecimentos pode ser encontrado quando se reconstrói o embate entre Nietzsche e Teichmüller no contexto do problema ontológico.

Teichmüller é uma figura particularmente interessante para ser evocada na medida em que solicitou, de maneira pioneira, a necessidade de refazer a pergunta pelo ser, podendo ter sido nesse ponto, inclusive, uma fonte de Heidegger[53].

A ontologia está a serviço da tese seminal da obra de Teichmüller de que existem dois tipos de mundo: o mundo real e o mundo aparente. O problema ontológico pertence ao domínio do real, diferenciando-se do mundo aparente, aquele em que a fenomenologia substitui a ontologia. Apesar de esse esquema reverberar os dualismos convencionais, há, aí, algo de muito particular: uma indagação mais pronunciada sobre o significado do ser. Logo no início de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Teichmüller recorda que todas as ciências

[51] *Fragmento póstumo* 2 [150] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.140.
[52] *Fragmento póstumo* 9 [38] do outono de 1887, KSA 12.353.
[53] Cf. SCHWENKE, Heiner. op. cit., p. 98.

possuem um ente como seu objeto, mas que nenhuma delas pergunta pelo ser dos entes. E isso porque essa pergunta deve ficar aos cuidados da metafísica, cuja tarefa primordial é investigar o ser. Contudo, uma breve consulta à história da filosofia revela que tal incumbência foi terminantemente negligenciada. É no intuito de corrigir esse desvio que Teichmüller se ocupa com o problema do ser, que doravante deve nortear a "nova filosofia"[54].

Para que essa tarefa seja executada de forma bem-sucedida, é preciso definir o rumo epistêmico mais confiável. Tendo isso em vista, exclui-se de imediato o sentido externo, bem como o sentido interno. Quando interrogamos o ser de um objeto no exterior, o ser não é atingido nele mesmo, pois invariavelmente se requer uma operação dedutiva. E, mesmo quando nos voltamos para as atividades anímicas, a dificuldade persiste, pois, antes de dar o *igual*, as ações da alma se diferem; nelas só tomamos conhecimento do que é um desejo, uma vontade etc. Não é, enfim, nos campos que supõem *relações* e *juízos* que se deve buscar o ser; o "conceito de ser" não é fornecido "nem pela perspectiva das imagens sensoriais, como para Wundt e os positivistas, nem pela consciência de nossas atividades, como queriam Fichte e Lotze"[55]. Assim, "resta-nos somente a intuição intelectual"[56]; é esse conhecimento imediato que nos conduz ao ser substancial.

Ressalte-se, antes de tudo, que as definições do ser variam, sendo preciso requisitar métodos particulares. Um desses métodos é a lexicografia e se dedica ao uso das palavras. Através desse exame, faz-se notar que o ser pode ser definido de três formas:

a. O ser como *Was* da sentença ou o ser como cópula.
b. O ser como existencial ou o ser que é por-si em sua condição de predicado, não possuindo estatuto de cópula.
c. O ser como substantivo na fala: com esse ser "obtemos o ente (*Seiende*) ou a *essência* (*Wesen*) ou a coisa (*ousia* = substantia)"[57].

[54] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 4.
[55] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 42.
[56] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 32.
[57] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 46.

A linguagem desdobra as possíveis definições do ser, mas com limitações. A linguagem não lida diretamente com a lógica, sofrendo influências de relações psicológicas, de modo que o quadro revelado deve ser transposto para um domínio puramente conceitual. É através do segundo método, o método dialético, que obtemos os esclarecimentos filosóficos acerca das distinções elencadas, "pois toda a verdade existe somente no pensamento e é encontrada e estabelecida pela dialética do pensamento"[58]. Seguindo essa senda, descobre-se que o *Was* deve ser entendido enquanto *ser ideal*, ou *eidos*; trata-se de uma categoria atributiva que determina o conteúdo pensado. De qualquer modo, isoladamente, o ser ideal não define o ser enquanto tal, mas tão somente uma parte do ser. O outro lado do ser é o *ser real* ou a *existência*. Esse ser corresponde à atividade do pensamento que existe como multiplicidade, sendo, portanto, o inverso do ser ideal. Enquanto o ser ideal é sempre uno na multiplicidade, o ser real é a *atividade real*, que é sempre outra, não se repetindo. Quer dizer, quando nos lembramos de um mesmo conteúdo A, trata-se de uma repetição, a identidade e unidade que caracteriza o ser ideal; mas a atividade de representar um conteúdo difere constantemente. Seja como for, esses dois tipos de ser estão entrelaçados, pois não se pode conhecer um conceito sem a atividade real, e tampouco pensar e sentir sem saber *o que* se pensa.

Mas o ser real e o ser ideal, compenetrando-se, não definem o ser de forma terminante, e isso porque há ainda um domínio mais primordial do ser: o *eu*. O traço distintivo do eu na escala ontológica é que ele é uma unidade substancial. Tanto o *Was* (ser ideal) quanto o *Dass* (ser real) estão *no* eu. Com efeito, "o eu faz, então, a mediação da diferença temporal da existência (*Existenz*) com o conteúdo predicativo do *o que* (*Was*)"[59]. Assim, é na consciência de si do eu que se obtém a última fonte da consciência do ser, o dado imediato que condiciona os outros tipos de ser, derivados.

Perante esse esquema elaborado por Teichmüller, Nietzsche, então, reage. É especialmente numa anotação redigida em meados de

[58] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 50.
[59] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 58.

1885 que se estabelece uma interlocução esclarecedora. Nietzsche recorta um trecho de *Die wirkliche und die scheinbare Welt* no qual Teichmüller destaca as inconsequências de se partir do sentido externo para chegar ao ser. Esse trecho está localizado na seção *Das Sein der sogenannten Dinge wird erschlossen* do capítulo *Topik der Idee des Seins*. Nele lemos que a explicação das coisas só pode ser fornecida dedutivamente, de modo que "precisamos antes saber qual a natureza (*terminus medius*) do ente (*term. Major*), para que possamos aceitar ou negar esse conceito das coisas"[60]. A dificuldade residiria aqui naquilo que mais tarde Teichmüller chamaria de *ignoratio elenchi*, a falha lógica de chamar ser algo que está no ser; as coisas dadas aos sentidos, muito antes de poderem ser uma fonte para a ontologia, são tão somente projeções de complexos de sensações relativamente estáveis da consciência para o exterior, sendo uma "imagem *perspectivística*"[61]. Como vimos, sabe-se o que um ente é mediante a conjugação entre ser ideal e ser real quando subjugados ao ser substancial, o eu, acessado imediatamente pela intuição intelectual; no mais, o conhecimento é inferencial, *semiótico*. Contra Teichmüller, Nietzsche dirá que esse saber é um "*achar* (*meinen*) que sabe", o que reitera a posição de que a essência, ou *ousia*, pertence ao campo das opiniões. Lembremo-nos que Nietzsche se beneficia do anticartesianismo de Teichmüller em sua polêmica com a certeza imediata do *cogito* propalada por Spir; os fatos do mundo interior, assim como os fatos do mundo exterior, são perspectivísticos. Mas também vimos que Nietzsche não aprova a mera substituição do objeto da certeza imediata, como o faz Teichmüller, que coloca no lugar do pensamento o eu; a certeza imediata é somente um conceito contraditório. Isso significa que a esperança de escapar do nível da experiência, dos sentidos, que é o nível das relações, não passa de uma ilusão. Teichmüller recorre à intuição intelectual ao supor que o ser deve gozar de caráter absoluto, não enxergando que é esse desejo que deve ser inspecionado, e isso através de um tipo de terapia filosófica. O "incondicionado", o "ser", a "substância, diz Nietzsche — referindo-se não só a Teichmüller,

[60] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 25.
[61] TEICHMÜLLER, Gustav. op. cit., p. 333.

mas também a Spir —, são "todas as coisas que não *devem* ser retiradas da experiência", sendo, na melhor das hipóteses, "*interpretações erradas da experiência*". A experiência possui aqui uma função discriminante, sendo através dela que se mostra que todo arranjo metafísico é fantasioso; é uma fantasia por não fazer jus à experiência. O mundo da experiência goza de completa primazia, não sendo a "existência (*Existenz*)" uma das "propriedades necessárias do incondicionado", assim como do "'ser'" e da "'substância'"[62].

Nietzsche promove, então, uma *inversão do platonismo*, o que inclui o platonismo de Teichmüller[63]. Platão teria dito que "quanto mais 'ideia', mais ser", o que o levou a iniciar um movimento transvalorativo cujo propósito era deslocar o conceito ordinário de realidade para um plano metafísico. Contra esse deslocamento, deve-se proclamar uma nova transvaloração; seria preciso evidenciar que "no fundo Platão, como artista que era, preferiu a *aparência* (*Schein*) em vez do ser: logo, a mentira e a verdade fabricada, o irreal (*Unwirkliche*) no lugar do existente (*Vorhandenen*)"[64]. Deslinda-se, assim, a homonímia: o ser pensado em termos metafísicos, o ser como essência ou *ousia*, é um *pseudo-ser*; o ser em seu sentido forte é coextensivo à realidade concreta, fenomenal — não há o *pelo que* do físico. "Não há 'essência' (*Wesen*): o que 'vem-a-ser', o 'fenomenal', é o único tipo de ser (*Sein*)"[65].

A anterioridade conferida por Nietzsche à experiência e o sensível em relação à essência e a especulação fortalece o seu antieleatismo. Pensar e ser não coincidem, mas pensar e o erro da essência, o que faz que o ser próprio não esteja submetido à tirania do conceito. Quando se considera o ser, deve-se considerar, portanto, unicamente

[62] *Fragmento póstumo* 40 [12] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.633.

[63] Cumpre evocar uma carta na qual Nietzsche identifica em Teichmüller um precioso veículo para compreender Platão. Nas suas palavras, "lendo Teichmüller fico sempre cada vez mais perplexo diante do assombro de quão pouco eu conheço Platão e com o tanto que o Zaratustra platoniza [*platonizei*]" (Carta a Franz Overbeck do dia 22 de outubro de 1883, KSAB 6.449).

[64] *Fragmento póstumo* 7 [2] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.253.

[65] *Fragmento póstumo* 7 [1] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.249. O período citado termina com uma barra e uma interrogação. Não fica claro qual a finalidade desse recurso; se com ela Nietzsche almejava problematizar essa afirmação ou aprimorá-la.

o *existente*. Muito embora Nietzsche pouco discorra diretamente sobre o tema, tudo leva a crer, especialmente quando se toma por base a querela de 1873 com o essencialismo parmenídico, que a existência não deve ser aqui entendida prioritariamente como uma entidade abstrata, destacada do que existe — como um *ens in quantum ens* tomista, por exemplo —, mas como algo que se oferece junto ao particular (o que nos reconduz a um tipo de estratégia humeana, que resiste à possibilidade de pensar a *ideia de existência* em sua pureza)[66]. Uma vez estatuído que a "aparência" (*Schein*) não é o oposto de uma "essência" (*Wesen*), que não se trata de uma "máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X", segue-se, então, a sobreposição do enunciado dos "predicados da aparência" ao enunciado essencial[67]. É nessa senda que se pode assumir que Nietzsche está levando sua polêmica com Parmênides às últimas consequências, evidenciando que não só a essência sem a existência é uma formulação contraditória, mas que a essência é, ela mesma, um momento do pensamento que deve ser superado. Daí desabrocha o plano originário do ser esquecido pelos metafísicos quando procuraram fazer uma ciência do ser: o existente corruptível.

De qualquer modo, é muito importante notar que seria uma grave precipitação enxergar aí uma mera ontologização do realismo do senso comum que enfoca somente os seres particulares em detrimento do ser abstrato; o ente, lembremo-nos, está radicado no mundo perspectivístico, ele mesmo é já uma abstração, pois o unicamente real é o vir-a-ser. Nesse sentido, pensar o ser não é senão um esforço de pensar o real que subjaz aos erros que sustentam o próprio pensamento.

Isso deixa entrever que o ser particular não pode ser dotado de *atualidade*. Como já diz o filósofo num póstumo redigido entre 1872 e 1873, "é preciso mostrar que todo existente (*Vorhandene*) e ente (*Seiende*), em algum momento, nunca foi e, por isso, nunca será em algum momento", complementando, de maneira taxativa, "o vir-a-ser de Heráclito"[68]. Essa inserção da negatividade no existente é um refle-

[66] "A ideia de existência, portanto, vai de par com a ideia daquilo que concebemos ser existente" (HUME, David. *Treatise of Human Nature* I. London: John Noon, 1965, p. 66).

[67] *A gaia Ciência* § 54, KSA 3.417.

[68] *Fragmento póstumo* 19 [119] do verão de 1872/início de 1873, KSA 7.458.

xo necessário de seu realismo do vir-a-ser que bane até mesmo dos menores instantes a atemporalidade; como já vimos, muito embora o conceito de pluralidade não seja abandonado, ele é retido criticamente, pois não se trata de uma pluralidade de *coisas*, mas de estados ou acontecimentos. É por essa razão que se faz imperioso notar como a fórmula *o vir-a-ser é o único ser* não se confunde com uma interrogação do ser considerado sob a ótica da mutabilidade, o horizonte da *filosofia natural* que representa tão somente um primeiro degrau rumo à metafísica e aos níveis mais abstratos do ser[69].

Isso não faz, ainda assim, que o ser se confunda paradoxalmente com o *nada* (no sentido de não haver *nenhuma coisa*). Esse é um aspecto importante da problemática, pois, se o vir-a-ser somente oculta um *niilismo ontológico*, então forçosamente se insere uma contradição, uma vez que o nada é outra faceta da permanência, assim como o ser abstrato[70]; o conceito de nada é obtido à custa do conceito de ser em sua acepção abstrata, restrito a uma esfera lógica e não particularizada, assim como o "*incondicionado* é logicamente extraído do condicionado"[71]. Porém, lembremo-nos que a indagação nietzschiana pelo ser em sentido próprio insere-se no plano da experiência (vir-a-ser) e não no da pura lógica (identidade). Se pensarmos em contraste com a famosa fórmula hegeliana, que está na raiz da ciência da lógica — o ser é o mesmo que o nada, pois enquanto o mais abstrato é o indeterminado —, veremos que na verdade a ontologia nietzschiana do vir-a-ser aponta para o terreno pluralista de estados *quase* determinados, e não para o absolutamente indeterminado; um cenário *relacional* que abole o em si. É nesse contexto que o ser é definido como um "conceito de relação"[72]. Quer dizer,

[69] Cf. MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza. Ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003, p. 103-107.

[70] Essa é a objeção levantada por Trendelenburg contra Hegel; ao contrário do que supõe Hegel, o vir-a-ser não pode ser a "verdade" do ser e do nada porque esses conceitos repelem a mudança. Cf. BEISER, Frederick. *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 62-63.

[71] *Fragmento póstumo* 7 [143] da primavera/verão de 1883, KSA 10.290. Em outro momento Nietzsche apresenta uma formulação invertida: "em antagonismo ao 'nada' se formou o conceito ser" (*Fragmento póstumo* 25 [185] da primavera de 1884, KSA 11.64).

[72] *Fragmento póstumo* 14 [103] da primavera de 1888, KSA 13.280.

diante da questão cara aos judeus, Nietzsche não se limita a fazer a escolha oposta; o ser em sentido próprio, existente, é o *poder ser*, situado entre o nada e o ato pleno.

Enquanto ser interpretado — em analogia com a realidade interpretada —, o nome a ser escolhido não poderia, enfim, ser outro senão vontade de potência: "a essência mais íntima do ser é vontade de potência"[73]. A vontade de potência, tornada essência do ser, expressa, paradoxalmente, a culminação da dessencialização da ontologia, de toda crítica implacável à *ousia*. Mas com isso se forma um quadro problemático. Pois, uma vez que o ser é um poder ser, instala-se uma opacidade congênita que impede que haja uma plenitude do ser, obrigando a ontologia a desistir de sua aspiração à cientificidade. Com efeito, o surgimento da *ontologia* nietzschiana é também a destruição de toda ontologia[74]. Zaratustra dirá que "o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, a não ser como homem", pois "difícil de demonstrar é todo o ser, e difícil é fazê-lo falar"[75]. O ser tornado palavra já não é o ser, mas homem; aproximar-se do ser é também afastar-se; abrir o ser é também ocultá-lo. O ser é, enfim, incomensurável.

EXCURSO
O eterno retorno do mesmo e o paradoxo ontológico

Movido pela ânsia de caucionar a *permanência* do vir-a-ser, Nietzsche concebe sua noção do eterno retorno do mesmo. Tal como a

[73] *Fragmento póstumo* 14 [80] da primavera de 1888, KSA 13.260.

[74] É nesse sentido que Marton manifesta sua suspeita para com a atribuição de uma ontologia a Nietzsche. Nas suas palavras: "por ontologia se entende, em geral, a ciência do ser, o conhecimento da essência em oposição à aparência ou atributos ou, no limite, o estudo da substância. Nada mais distante do universo no qual se articula o pensamento nietzschiano" (MARTON, Scarlett. "'La nuova concezione del mondo': volontà di potenza, pluralità di forze, eterno retorno dell'identico", in BUSELLATO, Stefano (ed.). *Nietzsche dal Brasile. Contributi ala ricerca contemporânea*. ETS: Pisa, 2014, p. 21). Creio que essa advertência é particularmente valiosa em face do emprego, muitas vezes banalizado, irrefletido, do termo *ontologia*.

[75] *Assim falava Zaratustra* I, "Dos transmundanos", KSA 4.36.

vontade de potência, Nietzsche forja esse conceito no contexto de sua interpretação da realidade, extraindo daí também consequências ontológicas; mas eis, então, que se estabelece um paradoxo. Pois, ao compor uma interpretação da realidade que prioriza a repetição (passado), a categoria da mudança (futuro) é enfraquecida, o que faz que, em termos ontológicos, o eterno retorno do mesmo guarde uma inesperada proximidade com a *positividade* do ser.

Há de se relevar que essa problematização já provocou uma interessante, e pouco documentada, repercussão, de modo que eu gostaria de começar esse excurso explorando a senda da recepção.

Para os primeiros leitores de Nietzsche, o eterno retorno do mesmo foi costumeiramente designado como um momento constrangedor, insuficientemente embasado, uma linha de leitura que alcança sua formulação mais impactante com Alfred Baeumler. Foi Baeumler, no seu *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, quem alertou para a contradição que se colocava. No seu entender, Nietzsche foi um fiel discípulo de Heráclito e a sua doutrina do vir-a-ser — cuja expressão mais determinante se encontra concentrada na concepção da vontade de potência —, que, contudo, ao desenvolver o seu pensamento do eterno retorno do mesmo promove uma "transição do vir-a-ser para o ser", incorrendo, assim, numa contradição. Nas palavras de Baeumler, "nós claramente estamos diante de uma contradição. Somente um é válido: ou a doutrina do eterno retorno do mesmo ou a doutrina da vontade de potência"[76]. A julgar que o eterno retorno pertence ao Nietzsche *religioso*, mais inclinado ao *egipcismo* que ao heraclitismo, Baeumler sugere que se deve descartar esse conceito do horizonte de estudos voltados para aspectos filosóficos do nietzschianismo. Naturalmente esse desenlace é incontestavelmente arbitrário, parcial e tendencioso. Seja como for, Baeumler aponta para um embaraço real.

Sendo assim, qual a razão para que ele tenha sido, de uma forma geral, relegado? Além de essa hipótese soar como um testemunho ameaçador aos leitores mais devotados[77], parece que após a publicação integral do espólio gerou-se um otimismo de que notórios mal-entendidos da fortuna crítica pudessem ser desfeitos e, com isso, a coerência da filosofia nietzschiana, salvaguardada; apesar de estudos pontuais continuarem acenando para o problema destacado[78]. Também pesa o fato de leituras que semeiam uma abordagem crítica do eterno retorno do mesmo estabelecerem, de alguma maneira, um inconveniente laço com Baeumler, conhecido por ser o porta-voz da apropriação nazista de Nietzsche. Dado que a exposição de Baeumler é reconhecidamente tendenciosa, nutrida por diretrizes ideológicas e cientificamente suspeitas, assumiu-se que tudo o que está lá só poderia ser uma completa distorção, de modo que o inverso deveria ser o certo. Disso se seguiu um consenso tácito, que perdura na atualidade, de que o eterno retorno do mesmo não contradiz a filosofia de Nietzsche, restando somente disputas mais localizadas sobre a eficácia das provas apresentadas para sustentar essa hipótese — numa linha próxima às leituras críticas, de teor lógico e matemático, feitas por Simmel e Becker — e sobre a finalidade e veracidade desta — disputas em larga medida sintetizadas por Marton em um dos mais célebres trabalhos sobre o assunto[79].

---

[76] BAEUMLER, Alfred. op. cit., p. 80.

[77] Erika Emmerich, por exemplo, se opõe com vigor à interpretação de Bäumler devido àquilo que ela pensa ser uma trivialidade. Ela diz, a propósito, que "vontade de potência e eterno retorno representam juntos a 'essência' do mundo", de tal modo que quem vê o retorno como um "corpo estranho" no sistema nietzschiano "nunca penetrou no fundamento metafísico da filosofia de Nietzsche" (EMMERICH, Erika. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Halle: Max Niemeyer, 1933, p. 70).

[78] Dauer fala numa contradição oculta entre o tempo irreversível da vida e o tempo circular em Nietzsche, o que reeditaria uma dificuldade semelhante à física de Boltzmann. O resultado, nas suas palavras, é que "Nietzsche começa recusando o ser e acreditando somente no vir-a-ser" e, ironicamente, termina "introduzindo algo como o ser" (DAUER, Dorothea. "Nietzsche and the Concept of Time", in FRASER, J. T., LAWRENCE, N. (ed.). *The Study of Time* II. New York: Springer Verlag, 1975, p. 94). Ainda sobre a contradição entre eterno retorno do mesmo e vontade de potência, é providencial nos lembrarmos da leitura de Löwith. Na sua obra principal sobre Nietzsche, Löwith defende que a filosofia nietzschiana é essencialmente contraditória por ser guiada pelos conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Para o autor, esses dois conceitos dissimulam a indecisão de Nietzsche entre um apoio, em termos temporais, às ideias de futuro e eternidade, em termos filosóficos, às ideias de homem e mundo e, em termos históricos, ao cristianismo e à grecidade antiga. Cf. LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998, p. 10 e 120-121.

[79] Cf. MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?", in *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso/Unijui, 2001, p. 85-118.

Não obstante esse panorama hegemônico — erguido, talvez, mais por causas extrafilosóficas do que propriamente filosóficas —, penso que existem razões muito justificáveis para que a contradição apontada por Bäumler deva ser seriamente enfrentada. Para reabrir essa discussão, recorro a cruciais considerações de Milic Capek e Abel Rey sobre as consequências necessárias que se seguem das teorias do eterno retorno num solo cosmológico.

Um primeiro aspecto essencial da questão é que a teoria do eterno retorno do mesmo é indissociável da mecânica. Sobre essa comunhão, Abel Rey indica que "uma das consequências científicas capitais do mecanicismo, e nós poderíamos dizer sua consequência filosófica capital, se concretiza na possibilidade do *retorno eterno*"[80]. Tomando-se o universo em analogia com uma máquina — não a máquina produzida pelo homem, imperfeita, mas a máquina perfeita de Deus —, a tendência natural é a repetição periódica dos mesmos estados. Esse modelo, até então dominante, só é ameaçado quando uma nova referência de máquina surge na segunda metade do século XIX com Carnot e Clausius: a máquina a vapor e a máquina a fogo[81]. Nesse momento, já não se trata da transformação de trabalho em trabalho, mas do calor em trabalho. O mundo, baseado na energia térmica — hipótese que, como se sabe, será duramente combatida por Nietzsche —, e não mais na energia mecânica, tem sua imagem menos no mar, que "apesar de suas agitações mantém sempre seu mesmo nível", do que no rio, em que "nós jamais nos banhamos duas vezes"[82].

Essa indissociabilidade entre retorno e mecânica está especialmente presente no horizonte da demonstração da teoria. Segundo Capek — para quem, vale assinalar, Nietzsche chega à mesma formulação de físicos como Boltzmann, Poincaré e Rey, mas de maneira

[80] REY, Abel. *Le retour éternel et la philosophie de la physique*. Paris: Ernest Flammarion, 1927, p. 14.

[81] Sobre o caráter peculiar do mecanicismo da termodinâmica, expressamente distinto do antigo mecanicismo, cabe destacar a posição de Duhem, que vê nesse novo mecanicismo um recuo para o aristotelismo ao promover a retomada de uma física de qualidades. Cf. DUHEM, Pierre. *L'évolution de la mécanique*. Paris: A. Hermann, 1905, p. 344-345.

[82] REY, Abel. op. cit., p. 16.

intuitiva[83] —, o eterno retorno do mesmo é uma teoria que, originariamente, pressupõe entidades atômicas e numericamente finitas no universo, além de uma concepção relacional do tempo cíclico. Assim sendo, o retorno só pode ser inteligível quando recorre à mecânica, e vice-versa. Isso acontece porque, ao se supor, com a teoria relacional do tempo cíclico, que os efeitos estão contidos nas causas, o raciocínio requer novos recursos. Ora, se há um retorno do idêntico, como seria possível distinguir esse momento do anterior? Se respondemos que é através das posições no tempo, o modelo cíclico e relacional dá lugar ao tempo absoluto e irreversível. Essa pode ser considerada uma primeira consequência inesperada da teoria: o necessário abandono do tempo cíclico e uma retomada do tempo absoluto da mecânica[84]. Mas o que se tem aí é somente um resultado enganoso que logo regride para o paradoxo inicial. Pois o tempo absoluto da mecânica, apesar de supostamente irreversível, deve dar lugar à ciclicidade ao dispensar direções; esse é seu destino inevitável. Na medida em que as direções do tempo perdem importância para a mecânica, deixa de existir diferença entre passado e futuro, causa e efeito; na medida em que, no esquema cinético-corpuscular, o tempo não é realmente irreversível, "a ideia da repetição eterna aparece como sua consequência lógica"[85].

Em suma, o que Rey e Capek nos mostram, com enorme acuidade, é que o eterno retorno do mesmo implica o mecanicismo, e o mecanicismo, o eterno retorno do mesmo, e que no núcleo desse círculo está a negação do tempo. Como responde Rey à pergunta que busca saber se "a ideia do retorno eterno não seria ela mesma uma simples consequência do princípio de identidade?", "o ciclo não é somente a estabilização do instável, mas é também a identificação do

[83] Nas palavras de Capek, Nietzsche atinge intuitivamente o que "alguns anos depois é provado por Henri Poincaré" (CAPEK, Milic. "The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, with Special Reference to C. S. Peirce", in *The Journal of Philosophy*, 57, 9, 1960, p. 291).

[84] Cf. CAPEK, Milic. "The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, with Special Reference to C. S. Peirce", in *The Journal of Philosophy*, 57, 9, 1960, p. 295.

[85] CAPEK, Milic. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 149.

mutável, a redução do vir-a-ser ao ser"[86]. Em outras palavras, o real está revestido de plenitude, já que, sendo dois estados idênticos, a diferença entre eles é verbal e eles são, na verdade, *um*. É certo que especialmente Capek já foi muito criticado por pregar a incompatibilidade entre eterno retorno com a física recente[87], e por emparelhar o retorno com o mecanicismo, ignorando que Nietzsche opera com categorias antimecanicistas, o que inviabilizaria a inclusão deste naquela tradição. Moles e Abel são os principais adversários de Capek aqui, mostrando que os pressupostos elencados por este último para o retorno — principalmente os átomos materiais — são estranhos ao eterno retorno do mesmo nietzschiano, que está calcado no dinamismo e, ainda, deve ocorrer desde uma visão relativista do tempo[88]. Capek possivelmente se esquivaria com facilidade dessas objeções, considerando que, para ele, "nada ganhamos se substituímos o modelo corpuscular do universo pelo modelo do campo, e, se em vez do 'retorno da mesma configuração de partículas', falamos do 'retorno do mesmo estado energético', caracterizado pela mesma distribuição de valor energético através do espaço"[89]. Mas eu gostaria de sugerir que o que passou despercebido pelos críticos nietzschianos de Capek é que, ao tratar do eterno retorno do mesmo, Nietzsche não se vale mais de expedientes propriamente dinamistas, mas assumidamente mecanicistas. É como se ele fosse obrigado a construir uma visão de mundo na sua cosmologia, paralela à que abriga o vir-a-ser, para contemplar o eterno retorno do mesmo.

Como vimos ao longo do terceiro capítulo, Nietzsche elabora hipóteses de mundo inspiradas pelo dinamismo boscovichiano, na esperança de encontrar recursos para traduzir a realidade temporal. Nesse contexto, testemunhamos que Nietzsche não só incorpora elementos da física de Boscovich, mas os manipula de forma original, o que em muito se assemelha com o *heraclitismo* da física contemporânea: a matéria e o espaço são rejeitados e o tempo interiorizado às

[86] REY, Abel. op. cit., p. 276.

[87] A esse respeito, cf. VAN FRAASSEN, Bas. "Capek on Eternal Recurrence", in *The Journal of Philosophy*, 59, 14, 1962, p. 371-375.

[88] Cf. MOLES, Alistair. op. cit., p. 305-326. ABEL, Günter. op. cit., p. 416-431.

[89] CAPEK, Milic. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965, p. 345-346.

forças. Contudo, com o eterno retorno do mesmo são apresentadas propriedades que estão em discrepância com as listadas.

a. *Forças*: O eterno retorno do mesmo pressupõe que devem ocorrer repetições idênticas de estados de forças no decorrer de uma infinitude (extensa) temporal em razão das finitudes quantitativa (das forças) e extensiva (do espaço). A repetição é apresentada como uma arma contra a suposição, de sabor teísta, do infinitamente novo, i.e., para impedir que se reivindique o "*Deus* arbitrário", é preciso — e aqui Nietzsche segue Vogt — assumir o "*processo cíclico do todo*"[90]. Mas a repetição do mesmo é inimaginável numa realidade do vir-a-ser em que o tempo ou a mudança faz parte da essência das forças. Nesse mundo, como notou Nietzsche de maneira consequente, na verdade em direta contradição com a crença na repetição, "nada é dado duas vezes"[91]; "nas menores coisas reina a diferença (*Verschiedenheit*), nos espermatozoides, óvulos — a mesmidade (*Gleichheit*) é uma grande loucura"[92]; "a cada instante a árvore é algo de *novo*"[93].
b. *Tempo*: O retorno tem entre seus pressupostos que as forças estão num tempo infinito. Há, aí, uma nítida incompatibilidade com a visão relativista desenvolvida desde a teoria dos átomos de tempo; afinal de contas, como as forças, que têm na sua essência o tempo, poderiam estar *no* tempo? A esse respeito, é importante creditar Joan Stambaugh por ter atentado para o impasse que se impõe. Nas palavras da estudiosa, "quando Nietzsche interpreta o caráter do mundo, ele usa dois diferentes conceitos de tempo incompatíveis entre si. Ele atribui duas funções para o 'tempo': de um lado, pertence à essência das forças mesmas; por outro lado, existe fora das forças como uma certa dimensão mecanicista na qual as forças ocorrem"[94].

[90] *Fragmento póstumo* 11 [312] da primavera/outono de 1881, KSA 9.531.

[91] *Fragmento póstumo* 11 [237] da primavera/outono de 1881, KSA 9.531.

[92] *Fragmento póstumo* 11 [132] da primavera/outono de 1881, KSA 9.490.

[93] *Fragmento póstumo* 11 [293] da primavera/outono de 1881, KSA 9.554.

[94] STAMBAUGH, Joan. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 81.

c. *Espaço*: Uma das características mais marcantes do eterno retorno do mesmo é ressuscitar o espaço que, como vimos, foi suprimido do universo do vir-a-ser, que só tolera o tempo. É certo que Nietzsche já não pensa aqui no espaço euclidiano, mas no espaço curvo de Riemann, ao qual o filósofo chega através de Zöllner[95]. Contudo, esse esclarecimento não altera em nada as implicações mecanicistas contidas no retorno. Pelo contrário, até: a introdução do espaço dá a Nietzsche a oportunidade de assumir o contorno mecanicista de sua hipótese, tal como se pode verificar num importante trecho contido numa troca de cartas com Gast sobre o pensamento de Widemann.

> Que eu considero o espaço "finito", isto é, configurado de forma determinada, como irrecusável no sentido de **minha interpretação mecanicista do mundo** (grifo meu), e que a impossibilidade de um estado de equilíbrio me parece estar associada à questão de como o espaço global é configurado — certamente ele não é esférico! —, isso eu já lhe disse pessoalmente[96].

Nietzsche concebe o eterno retorno do mesmo, em seu lado cosmológico, para fazer coro à lei da conservação de energia, na esteira de Mayer e Helmholtz. Seu propósito, com isso, é combater princípios teístas instalados nas ciências naturais modernas, como o infinitamente novo e o fim térmico do universo. A bandeira é de uma luta, também, contra o mecanicismo. Contudo, essa hipótese, como vimos, é ainda desenvolvida sobre o terreno mecanicista e não poderia ser de outra forma. Tal como demonstrado por Rey e Capek, eterno retorno do mesmo e mecanicismo guardam um sólido e necessário vínculo. Com isso, essa hipótese não fortalece, na verdade, a ontologia do

95 "A doutrina de Nietzsche do eterno retorno do mesmo, enquanto uma hipótese cosmológica e uma visão transcendente, é aperfeiçoada pelo reconhecimento de que o cosmo que ele está descrevendo é aquele construído sobre um modelo de um espaço riemianno, finito, positivamente curvo" (MOLES, Alistair. "Nietzsche's Eternal Recurrence as Riemannian Cosmology", in *International Studies in Philosophy* XXI/2, 1989, p. 31).

96 Carta a Peter Gast do dia 23 de julho de 1885, KSAB 7.69.

vir-a-ser, mas a elimina; o compatibilismo entre tempo e eternidade está longe de ser harmonioso e, no final, é a eternidade, ou a atemporalidade, que faz valer sua supremacia[97]. Com o retorno, "todo o momento do tempo, quer dizer, todo o tempo", deixa de ser *dynamis* para se tornar *energeia*. É esse deslocamento que anula o *tornar-se* contido na máxima *como tornar-se o que se é*"[98]. O eterno retorno do

97 Esse resultado problematiza a formulação proposta recentemente por Rubira de que, com o eterno retorno do mesmo, Nietzsche persegue uma "eternidade temporal", uma "eternidade que se realiza no tempo", o que levaria o filósofo a fazer parte de uma tradição oposta à que pensa "a eternidade como atemporal" (RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2010, p. 52). Rubira está exprimindo uma opinião até certo ponto corrente de que Nietzsche provoca um estratégico paradoxo entre tempo e eternidade. Guy Planty-Bonjour, por exemplo, dirá que "na sua reflexão final sobre a temporalidade" Nietzsche pretende ir "para além da eternidade e do tempo", meta que seria alcançada com o eterno retorno do mesmo, quando se concilia "vir-a-ser e ser" (PLANTY-BONJOUR, Guy, "Temps et eternite selon Nietzsche", in CESANA, Andreas, RUBITSCHON, Olga (ed.). *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony*. Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser, 1985, p. 223). Reencontramos aí algo próximo do raciocínio de Löwith: "o ensinamento de Nietzsche da superação da temporalidade do tempo em favor da eternidade do eterno retorno do mesmo não é nem um salto para fora do tempo nem um culto da transitoriedade" (LÖWITH, Karl. op. cit., p. 8-9). Mas, posto dessa maneira, parece ser muito difícil extrair do paradoxo algo além de um jogo de palavras. Fosse o eterno retorno de Nietzsche algo como um retorno da *diferença* — e aqui pode-se aludir à famosa deformação executada por Deleuze —, não haveria o que ser objetado. Contudo, não é esse o caso. Como diz Krueger, contra a tese das variações de Pfeffer, "o retorno nietzschiano (...) postula o eterno retorno dos estados idênticos do universo e exclui o intervalo de um retorno de quaisquer variações desses estados do universo" (KRUEGER, Joe. "Nietzsche Recurrence as a Cosmological Hypothesis", in *Journal of the History of Philosophy* XVI, 1978, p. 444). Sendo assim, retomando Rey e Capek, na medida em que o que retorna é o mesmo, não há verdadeiramente lugar para a transição, passagem ou temporalidade; o tempo, novidade, diferença e futuro implicam-se, são indissociáveis. Como diz Magnus, com o eterno retorno do mesmo, "Nietzsche se posiciona completamente na tradição à qual ele se opõe, ou seja, ele também é um eternalista (*eternalist*)" (MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Extistential Imperative*. Bloomington/London: Indiana Univ. Press, 1978, p. 194). Ainda sobre a extirpação da temporalidade do mundo provocada pelo retorno nietzschiano, diz Danto: "no final, não há passagem nem verdadeiro vir-a-ser no mundo" (DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 193).

98 "Se é certo que nada precede ou sucede o que cada um é, ou seja, se não há uma causa ou um fim para que se seja 'assim e assim', então o 'tornar-se' de cada um perde sua potencialidade, de modo que não há nada que exceda o acontecer. Estamos sempre imersos na instantaneidade do vir-a-ser, não há nada senão *energeia*" (NASSER, Eduardo. "'Como tornar-se o que se é': si mesmidade e fatalismo em Nietzsche", in

mesmo e tempo formam, antes de tudo, um tipo de dualismo, tendo sido o retorno "pensado como uma espécie de eternidade imanente, que através de uma recorrência incessante dá estabilidade ao vir-a-ser e, assim, supera a tendência destrutiva do tempo"[99]. Como diz ainda Nietzsche num momento de surpreendente lucidez, e transportando o debate para o plano ontológico: "que *tudo retorna* é a mais extrema *aproximação de um mundo do vir-a-ser ao do ser*"[100]. O vir-a-ser não vem a ser outra coisa pois ele goza, paradoxalmente, de plenitude; quer dizer, não há perigo de o vir-a-ser se tornar algo como o ser, pois já compartilha algo do ser — "todo 'foi assim' será novamente um 'isto é'. Todo futuro morde o passado na cauda"[101]. Assim, o eterno retorno do mesmo denota uma clivagem ao conservar uma aliança oculta com o idealismo — ao resgatar a irrealidade do tempo — e acenar para uma retomada da *ontologia do ser*.

Restaria, sem dúvida, a possibilidade de recolher essa hipótese unicamente enquanto uma aventura do pensamento, concebida com a finalidade de ser um antídoto contra sentimentos niilistas que, invariavelmente, crescem num mundo em que nada realmente *é*; o retorno seria menos uma teoria que uma possibilidade cujos fins são eminentemente educacionais[102]. Essa é uma alternativa, de fato, admissível, que dissiparia a contradição ao neutralizar seu valor teórico. O eterno retorno do mesmo seria um recurso sentimental e intelectual que teria por finalidade deixar a existência nesse mundo fugaz suportável e, no limite, desejável. A esse respeito, podemos ler que, "quando a repetição cíclica é somente uma probabilidade ou uma possibilidade, mesmo assim o *pensamento dessa possibilidade* pode nos chacoalhar e nos transfigurar"[103]. Sendo assim, o eterno retorno do mesmo seria deslocado para um ambiente ético e, inclusive, religioso

Dissertatio, 33, 2009, p. 221). Cf. também: BULHOF, Ilse Nina. *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969, p. 157.

99 STAMBAUGH, Joan. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. XVII.

100 *Fragmento póstumo* 7 [54] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.312.

101 *Fragmento póstumo* 4 [85] de novembro de 1882/fevereiro de 1883, KSA 10.139.

102 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I. Stuttgart: Günther Neske, 1961, p. 420.

103 *Fragmento póstumo* 11 [203] da primavera/outono de 1881, KSA 9.523.

— mais de uma vez Nietzsche apresenta o retorno "no lugar da metafísica e da religião"[104] —, longe do campo da gestação de hipóteses e teorias, num gesto semelhante ao de Lange com seu *ponto de vista do ideal*. Mas não teríamos, ainda assim, um desfecho malogrado? Pois, quando o eterno retorno do mesmo é tornado um recurso psicológico, seu resultado é a subtração da sensação do passar, do *foi assim*; assumindo-se que tudo retorna da mesma forma, a sensação de perda é erradicada, e a existência se instala no instante, na eternidade[105]. A força plástica do esquecimento, a porta de entrada para a diferença, dá lugar à absoluta prevalência da memória em sua faceta mais primitiva, aquela que vê "quase tudo como *idêntico*"[106]. Trata-se do nem sempre evidente resquício de anti-heraclitismo (ou de *cronofobia*, para usar um termo cunhado por Magnus) que vive em Nietzsche: paralelamente à apologia do passar, da metáfora do rio, há o ensinamento da "redenção do fluxo/rio (*Flusse*) eterno" em que "o curso do fluxo/rio retorna sempre para ele mesmo, e sem cessar você entra no mesmo fluxo/rio, como o mesmo"[107]. Deparamos, na verdade, com uma decisão que explicita um recuo do heroísmo perante a existência, que Nietzsche tanto prega. O que está implícito, enfim, é que sequer um além-do-homem seria capaz de aceitar a existência em fluxo sem algum tipo de fachada, sem alguma maneira de trapacear o *vir-a-ser* com a permanência.

104 *Fragmento póstumo* 9 [8] do outono de 1887, KSA 12.342.

105 "Mediante o desejo de viver a vida 'incontáveis vezes', o que inclui 'cada dor e cada prazer e cada suspiro e cada pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno', o tempo não é mais um 'passar'. O 'foi assim' só existe para aqueles que tomam tudo o que acontece como um acaso. A doutrina do eterno retorno do mesmo proporciona a transição do tempo sucessivo para o 'instante' (*Augenblick*), que na sua 'eternidade' (*Ewigkeit*) desconhece o escoamento" (NASSER, Eduardo. "Nietzsche and the Transformation of Death", in LEMM, Vanessa (ed.). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 237).

106 *Fragmento póstumo* 11 [138] da primavera/outono de 1881, KSA 9.493.

107 *Fragmento póstumo* 5 [1] de novembro de 1882/fevereiro de 1883, KSA 10.205. Cf. também: *Fragmento póstumo* 4 [94] de novembro de 1882/fevereiro de 1883, KSA 10.142.

Conclusão

No transcorrer desse estudo procurei examinar o percurso que guiou Nietzsche à sua ontologia do vir-a-ser, um percurso até então pouco explorado. Procurar saber *como* se desdobra essa ontologia levou-nos à centralidade do problema do tempo. Vimos que, conforme a experiência interna das representações em movimento contradiz a teoria da idealidade do tempo, fez-se mister acatar um realismo temporal, determinante, com efeito, para o aparecimento da teoria nietzschiana da realidade, uma vez que o tempo é a única propriedade atribuída ao real que sobrevive à inspeção crítica. Essa problematização, originada num solo psicológico, é ulteriormente alargada, porquanto o estudo dos sentidos corrobora essa descoberta no nível da experiência exterior, de modo que resta ao intelecto, uma vez imbuído pelo espírito *filológico*, perseguir essa *verdade* dada às sensações mediante a formulação de modelos hipotéticos que atentem contra a sua própria estrutura constitutiva, moldada por erros. É perante essa indubitabilidade e preponderância do realismo temporal que Nietzsche chega à sua concepção de ser. A julgar que o *verdadeiramente real* é o vir-a-ser, deve-se, então, fazer que o vir-a-ser adquira estatuto de ser, o que provoca uma radical inversão das ontologias essencialistas. É no interior desse gesto peculiar que se pode compreender com maior clareza o mantenimento equívoco do vocábulo *ser*. Quer dizer, o uso positivo da palavra não pode ser efetivamente destacado de uma apropriação crítica e polemista, pois o ser, enquanto aquilo que costumeiramente designa o mais geral e universal, se esgota no múltiplo, na diferença, no efêmero; mas também não se trata de uma mera provocação que serve de preâmbulo para penetrar um estado de renúncia radical, uma vez que, sob a égide do *vir-a-ser*, ou *vontade de potência*, pensa-se *algo* ao invés do nada, mesmo que não seja possível extrair daí uma *ciência*.

Esse quadro, que sintetiza o caminho percorrido nessa pesquisa, tem como resultado mais próspero a revelação de que a ontologia nietzschiana conquista seus contornos conceituais *somente* quando caucionada pela *experiência* (uma ontologia, portanto, fortemente *deslogicizada*). A experiência, bem entendida como "o resultado de todas as *reações* em que reagimos a algo fora de nós ou em nós"[1], possui precedência epistêmica sobre a especulação, cujo valor é instrumental, estando somente a serviço das necessidades de criar um novo repertório discursivo para aquilo que se oferece aos sentidos. Ainda assim, não estamos diante de um momento que somente faz eco à ideologia cientificista, fisicalista, dominante em grande parte do cenário novocentista — ou a uma mera travessia da Alemanha dedutivista para a Inglaterra indutivista, para usar o polêmico, e também simplista, esquema de Zöllner —, comprometida com a demolição dos arcaísmos filosóficos, o que inclui a ontologia. Eis, então, o que garante originalidade à visão nietzschiana, prodigiosamente oblíqua, mas também o que faz que ela seja difícil de ser apreendida. Desde a ótica das ciências empíricas, mesmo quando movida por linhas progressistas, não se pode levantar nem esgotar o problema do ser — que continua sendo um problema fundamentalmente filosófico —; ainda assim, esse problema só adquire relevância quando da associação metodológica com um tipo de perspectiva científica. Aqui é preciso lembrar que o convencionalismo científico de Nietzsche possui um alcance limitado, cursando com uma frequentação epistemicamente positiva das ciências naturais. Se o pensamento sobre o ser serve, num certo sentido, como uma forma de corrigir o realismo do senso comum — que confere proeminência ao ente, sendo, assim, a fonte, ainda que secreta, do pensamento metafísico —, ele não aponta para um referencial transcendente que rompa com o concreto, exortando, antes, um tipo de empirismo esclarecido. Com efeito, trata-se de um esforço de explicitação da realidade mediante a depauperação do abstrato (calcado na permanência) que impregna a percepção para que, então, se reformule a concepção de mundo sensível. Isso significa que a ontologia não deve ser aqui entendida como uma porta de entrada para a metafísica, ao menos em seu sentido mais trivial, enquanto uma doutrina do suprassensível. Lembremo-nos de que Nietzsche costuma combater com vigor o imediatismo dos metafísicos, indicando que, se a ontologia não deve ser simplesmente descartada, trata-se de um saber adquirido *mediatamente*, i.e., através do sensível. Também não nos defrontamos, em paralelo à negação do imediatismo, com uma restauração velada da metafísica imanente schopenhaueriana (e também aristotélica) que substitui o enfoque transcendente pelo da relação parte–todo; como vimos, o re-

[1] *Fragmento póstumo* 27 [64] do verão/outono de 1884, KSA 11.290.

gresso ao incondicionado pelo condicionado é outro feitiço que acometeu a imaginação, pois do mediato só se pode chegar a um estado ainda mais profundo de relações. No limite, suspende-se a pergunta de cunho metafísica (*por quê?*), uma vez que subjaz a essa pergunta um temperamento eleático que busca por uma *identidade superior*, por uma *espacialização* da razão, à custa de uma purificação da diversidade (irracional)[2]. Se essa pergunta encontra algum abrigo na concepção de vontade de potência enquanto ser, trata-se somente de uma preparação estratégica para o intelecto adentrar num novo plano de pensamento, despido de vícios metafísicos. A ontologia nietzschiana do vir-a-ser é uma forma de ratificação enérgica da imanência, salvando-a das ilusões negadoras geradas pelo intelecto.

É verdade que Nietzsche não explicitou essa densa trama num plano criteriosamente concebido. Não podemos nos esquecer de que, ao longo desse trabalho, adentramos num universo temático cujo desenvolvimento foi, na maior parte das vezes, somente esboçado. Muita coisa seguramente ficou em latência, jamais encontrando sua maturação; não por acaso a maior fonte para as discussões levantadas provém dos escritos póstumos. Falta também a firmeza de um desdobramento coeso; os recuos intermitentes para o ponto de partida cartesiano são bons exemplos. Ainda assim, insisto que isso não depõe a favor da caricaturização de Nietzsche como um tipo de filósofo intuitivo acometido por pensamentos ao léu. Espero ter demonstrado que, mediante uma incansável frequentação de algumas das mais importantes discussões que mobilizaram a comunidade acadêmica do século XIX, Nietzsche vislumbrou, ainda que de forma pouco sistemática, e por vezes obscura, diretrizes para se acessar a realidade e, assim, o ser.

Um novo paradigma ontológico?

Em face do que foi colocado, penso ser valioso uma meditação acerca das consequências mais gerais que podem ser extraídas dos resultados arrolados. A pergunta condutora que eu gostaria de explorar

[2] Cf. MARITAIN, Jacques. op. cit., p. 63.

concerne ao lugar da ontologia nietzschiana do vir-a-ser na história da filosofia. Afinal de contas, não seria possível enxergar nessa retomada entusiástica do heraclitismo o início de uma nova maneira de pensar o ser que se tornaria dominante na contemporaneidade? Não seria possível eleger como o resultado mais próspero da virada realista e ontológica de Nietzsche, ao menos num sentido determinado, o *início da contemporaneidade*?

A passagem para a contemporaneidade é, em boa medida, marcada por aquilo que Wahl e Bréhier classificaram de uma "tendência ao concreto" — a convicção, imortalizada por Laporte no seu *Problème de l'Abstraction*, de que a "ideia abstrata é em todos os sentidos uma ficção"[3] —, uma atitude emocional e intelectual que também pode ser traduzida como uma forma de recuperar os direitos do tempo, da mudança e da história. Tratar-se-ia de um momento de inversão radical dos dominantes rumos filosóficos, geralmente guiados pela clássica taxonomia introduzida por Aristóteles na *Arte poética*, que reserva à filosofia a tarefa de se ocupar com o universal e verdades atemporais, apartado do campo limitado dos particulares pertencentes à ciência histórica. Esse momento representaria não somente um avanço, mas também um recuo para uma atmosfera quase imemorial da história do pensamento ocidental, pré-aristotélico, que desconhece o conceito de matéria e concede uma incomensurável importância para o vir-a-ser[4]. O retrato mais maduro e acabado dessa nova e ousada onda filosófica é dado pelo que se costuma chamar de *filosofias do processo* ou *ontologias do processo*. A esse respeito, cumpre evocar o nome de Nicholas Rescher, um dos grandes responsáveis pela divulgação dessa voga. Segundo Rescher, apesar de as filosofias do processo possuírem antecedentes na antiguidade clássica, "essa doutrina, enquanto tal, é uma criação do

[3] BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012, p. 1742.

[4] Como mostra Albert Rivaud, antes de Aristóteles não havia na Grécia antiga uma representação de matéria — mesmo nos atomistas a matéria não seria equiparável a uma realidade inerte que resiste às mudanças — e o que poderia ser chamado de um "problema da matéria" (ou da *hule*), nesse período, deveria ser compreendido como um "problema do vir-a-ser". Cf. RIVAUD, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*. Paris: Félix Alcan, 1906, p. 454-466.

século XX — na verdade, é uma de suas mais influentes e interessantes contribuições"[5]. Essa designação tem sido, nos últimos anos, muito associada a Whitehead; mas trata-se, na verdade, mais de um direcionamento que de uma doutrina particular — encarnada em nomes os mais diversos, que vão de Heráclito, Leibniz e Hegel até Peirce, James, Bergson, Dewey, além, óbvio, de Whitehead —, carecendo de uma unidade metodológica — é exemplar, nesse caso, a discrepância entre o cientificismo de Whitehead e o intuicionismo de Bergson —, cuja ideia basilar que lhe confere alguma unidade é a convicção de que "temporalidade, atividade e mudança (...) são fatores cardinais do nosso entendimento do real"[6]. Para esses filósofos, o processo possui uma prioridade "tanto ontológica quanto epistêmica"[7]; a "filosofia do processo, portanto, prioriza a mudança e o desenvolvimento em todos os seus aspectos no lugar da fixidez e persistência"[8]. Isso implica uma confrontação com a tradição filosófica, habituada a privilegiar *coisas*, introjetando, no seu lugar, a noção de *acontecimento*. "O ponto decisivo da controvérsia processo/substância", diz Rescher, "encontra-se na distinção entre *acontecimentos* e *coisas*"[9]. O acontecimento entra como uma forma de descrição dos processos que combate a instantaneidade, fazendo que toda a mudança seja caracterizada por uma totalidade relacionada e movida por uma energia produtiva, que faz que não exista repetição, mas tão somente a novidade ou o futuro. Isso leva Rescher a ser categórico quando diz que "todos os processos possuem um aspecto de desenvolvimento, de visão de futuro"[10].

[5] RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1996, p. 1. Cumpre também mencionar o nome de Johanna Seibt, cujos trabalhos são, em sua grande maioria, guiados pelo propósito de colocar em debate, na nossa contemporaneidade, as ontologias do processo. Cf. SEIBT, Johanna. "Ontologia de processo", in IMAGUIRE, Guido, ALMEIDA, Custódio Luís, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (ed.). *Metafísica contemporânea*. Trad. Custódio Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 290-313. Cf. também: SEIBT, Johanna (ed.). *Process Theories: Crossdisciplinary Studies in Dynamic Categories*. Dordrechte: Springer Science + Business Media, 2003.

[6] RESCHER, Nicholas. *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000, p. 6.

[7] RESCHER, Nicholas. *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000, p. 6.

[8] RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, p. 35.

[9] RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, p. 35.

As filosofias do processo inauguram, portanto, um momento muito particular, com aspirações notadamente ambiciosas e praticamente sem precedentes, se se pensa que até então o problema da temporalidade e da historicidade estava reservado a uma dimensão estritamente humana — aqui se pode ter em vista as tradições transcendental[11] e historicista[12]. Em um certo sentido, essas filosofias dão prosseguimento e acabamento ao que Renan classificou como o "grande progresso da reflexão moderna", que ao "substituir a categoria de *vir-a-ser* à categoria de *ser*" faz que se desconfie do absoluto, já que "tudo é considerado como em via de se fazer"[13]. Pois reconhecer a prioridade do processo sobre coisas é também reconhecer que não há mais o refúgio para o instante ou o presente, mesmo na matéria, o que pode ser considerado em larga medida como uma decisão peculiar às filosofias do processo que surgem no século XX. Daí a necessidade de abandonar — usando as palavras de Merleau-Ponty na esteira de Whitehead — o consenso estabelecido, de Agostinho a Sartre, que "define a matéria pelo instante e só concebe a memória e o passado pelo espírito", um gesto que abre o caminho para reconhecer que a "Natureza possui caráter temporal: ela passa, assim como o tempo passa"[14].

[10] RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State Univ. of New York Press, 1996, p. 39.

[11] Schnell vê na tradição transcendental, que vai de Kant e Fichte a Husserl, Heidegger e Fink, o momento em que o tempo deixa de ser um objeto da filosofia e passa a ser a estrutura da subjetividade. Cf. SCHNELL, Alexander. op. cit., p. 19-33; 305-312.

[12] Ainda que seja um termo muito relativizado, geralmente se entende por historicismo a corrente que busca colocar em evidência, seguindo a definição de Troeltsch, que nada é permanente no universo humano, incluindo sua racionalidade, cultura, valores e práticas. Isso quer dizer que a história — e essa tese será disseminada principalmente por Droysen e Dilthey — é um elemento próprio às ciências do espírito em antagonismo às ciências naturais. Como bem diz Beiser, o "historicista é o heraclítico do mundo humano" (BEISER, Frederick. *The German Historicist Tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011, p. 2).

[13] RENAN, Ernest. *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann Lévy, 1890, p. 182-183.

[14] MERLEAU-PONTY, Maurice. op. cit., p. 194 e 196.

Mas e quanto a Nietzsche? Não seria ele um dos precursores das filosofias do processo? A inversão do eleatismo praticada pela ontologia nietzschiana pode, sem dúvida, ser encarada como um ato inaugural, o que permite atestar que o resultado mais impactante que advém daí é não só a irrupção de um novo direcionamento teórico, intrínseco à sua filosofia, mas também o nascimento de uma forma de pensar o ser que abre as portas para o raciocínio que norteia as filosofias do processo no século XX. É especialmente espantoso como Nietzsche, com suas hipóteses de mundo construídas sobre o solo da dinâmica, antecipou princípios substanciais das ciências naturais contemporâneas cujo horizonte é assumidamente *heraclítico*. Ainda que essas suas hipóteses não tenham sido influentes no seu tempo, muitos pesquisadores souberam reconhecer, em retrospectiva, que temos aí em germe uma nova visão da natureza[15]. Desde tal ponto de vista, enfim, é aceitável dizer que a contemporaneidade *começa* com Nietzsche. Essas poderiam ser as palavras finais desse trabalho. Todavia, a verdade é que não há como ser assim, pois ao compor sua hipótese do eterno retorno do mesmo o filósofo insere, como vimos, um paradoxo no seu desenvolvimento teórico que não lhe permite realizar de forma completa essa transição — o que justificaria, ao menos parcialmente, a caracterização feita por Rescher de Nietzsche como um antípoda das filosofias do processo[16] — aproximando-o de um impasse semelhante àquele que acometeu os chamados *filósofos da natureza*.

[15] É provável que Mittasch tenha sido um dos primeiros a indicar isso, mostrando que os pensamentos de Nietzsche sobre a natureza, apesar de não terem causado reação entre seus contemporâneos, inegavelmente antecipa ideias da física e da química atuais, para as quais o *acontecimento* e o *heraclitismo* prevalecem. Cf. MITTASCH, Alwin. *Friedrich Nietzsche Stellung zur Chemie*. Berlin: Verlag Chemie GmbH., 1944, p. 34-39. MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952, p. 279-295. Mais recentemente, alguns autores destacaram que Nietzsche previu a teoria especial da relatividade de Einstein e a teoria quântica de Planck. Cf. MOLES, Alistair. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990, p. xii. ABEL, Günter. op. cit., p. 426. Por fim, foi estimulado por essa convicção que William Plank desenvolveu um trabalho inteiro dedicado a interpretar a filosofia nietzschiana desde categorias e teorias da física contemporânea. Cf. PLANK, William. *The Quantum Nietzsche. The Will to Power and the Nature of Dissipative Systems*. San Jose/New York: Writers Club Press, 1998.

[16] Rescher limita-se a designar Nietzsche como um filósofo que não pode fazer parte das filosofias do processo em razão de seu pessimismo e de sua resistência ao pro-

Segundo Peter Hans Reill, muitos acreditam que os "*Naturphilosophen* fizeram uma enorme contribuição em moldar a modernidade através de suas visões dinâmicas do processo"; para muitos, teriam sido eles os responsáveis pela "'virada epistêmica' que historicizou a natureza, pensamento e vida"[17]. Filósofos como Schelling e Oken beneficiaram-se da agitação iniciada por vitalistas iluministas, especialmente Buffon, que passam a considerar a natureza algo muito mais complexo que a versão superficial oferecida pelo mecanicismo, requisitando uma visão da matéria viva e cambiante. O que possuía um caráter hipotético para aqueles iluministas torna-se, para os filósofos naturais, uma doutrina que prega a supremacia da mudança. Contudo, esses mesmos filósofos negam a mudança linear — para Oken não existe, na natureza, a linha reta e Deus só pode ser encontrado na esfera —, propalando a ideia de que tudo é dado *a priori* de uma só vez, o que fez que buscassem amparo na imagem do círculo. Mas ao optarem por esse direcionamento, diz Reill de maneira consequente, eles "destemporalizam o processo, transformando-o numa fixação de relações estaticamente definidas"[18]. Em outras palavras, ao assumirem que o processo encontra sua representação mais fiel na circularidade, prevalece a simultaneidade sobre a sucessão, não existindo lugar para o novo ou a contingência — daí Oken julgar ridícula a possibilidade de um cometa colidir com a Terra.

Mas seria esse o mesmo destino de Nietzsche? Teria tido, enfim, Rescher razão ao excluir Nietzsche da galeria dos filósofos do processo? Em parte não, pois o problema não é que a ontologia nietzschiana *aparente* fazer parte de uma filosofia do processo quando, na verdade, não passa de uma *filosofia do mito*. Como foi defendido no excurso, com a hipótese do eterno retorno do mesmo inicia-se uma fragmentação das investidas teóricas de Nietzsche, que passam, então, a ser guiadas por dois anseios conflitantes: o de temporalizar e o

gresso, duas posições que estariam concentradas na doutrina do eterno retorno. Cf. RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1996, nota 24, p. 192.

[17] REILL, Peter Hans. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2005, p. 214.

[18] REILL, Peter Hans. op. cit., p. 217.

de destemporalizar o real. Assim, muito embora aponte de forma seminal para as ontologias do processo, poder-se-ia dizer que, em consequência do eterno retorno do mesmo, a filosofia de Nietzsche, tal como as filosofias da natureza, também porta uma espécie de anomalia; ela carrega consigo um anacronismo que a transporta, ironicamente, para tempos em que o eleatismo gozava de prestígio.

Referências bibliográficas

I. Obras de Nietzsche

Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967-1978.

Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe (KSAB). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.

Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe (KGB). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.

II. Obras de comentadores

ABEL, Günter. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyer, 1998.

ADDIS, Laird. *Nietzsche's Ontology*. Heusenstamm: Ontos, 2012.

AGELL, Fredrik. *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*. München: Wilhelm Fink, 2006.

ANSELL-PEARSON, Keith. "The Question of Lange's Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian", in *Nietzsche Studien*, 17 (1988), p. 539-554.

———. "Nietzsche's Brave New World of Force. Thoughts on Nietzsche's 1873 "Time Atom Theory" Fragment & on the Influence of Boscovich on Nietzsche", in *Pli*, 9 (2000), p. 5-33.

BAEUMLER, Alfred. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1937.

BAILEY, Tom. "As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas", in *Cadernos Nietzsche*, II, 29 (2011), p. 353-394.

BONACCINI, Juan. "Nietzsche e o idealismo alemão", in *Cadernos Nietzsche*, 28 (2011), p. 211-226.

BÖNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

BREAZEALE, Daniel. "Lange, Stack and Nietzsche: The Question of 'Influence'", in *International Studies in Philosophy* XXI/2 (1989), p. 91-103.

BROBJER, Thomas. "Nietzsche's Disinterest and Ambivalence Towards The Greek Sophists", in *International Studies in Philosophy* XXXIII/3 (2001), p. 5-23.

———. "Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview", in MOORE, Gregory, BROBJER, Thomas (ed.). *Nietzsche and the Sciences*. Hampshire/Burlington: Ashgate, 2004, p. 21-50.

———. "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Method", in *Journal of History of Ideas*, 65, 2 (2004), p. 301-322.

———. "Nietzsche's Relation to the Greek Sophists", in *Nietzsche Studien*, 34 (2005), p. 255-276.

———. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2008.

BROESE, Konstantin. "Nietzsche erste Begegnung mit Schopenhauer im Lichte eines bisher unveröffentlichten Manuskriptes aus seiner Bonner Studienzeit", in *Schopenhauer Jahrbuch*, 85 (2004), p. 13-30.

BULHOF, Ilse Nina. *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

BUSELLATO, Stefano. *Nietzsche e lo scetticismo*. Macerata: Edizioni università di macerata, 2012.

CAMPIONI, Giuliano. Prefazione, in *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007.

———. *Der französische Nietzsche*. Trad. Renate Müller-Buck e Leonie Schröder. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.

CASALE, Rita. *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*. Bielefeld: Transcript, 2010.

CLAPARÈDE-SPIR, Helene, "Friedrich Nietzsche und Afrikan Spir", in *Philosophie und Leben*, 6 (1930), p. 242-250.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 2002.

COX, Christoph. "Nietzsche's Heraclitus and the Doctrine of Becoming", in *International Studies in Philosophy* XXX/3 (1998), p. 49-63.

———. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999.

CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

CROWELL, Steven. "Nietzsche Among the Neo-Kantians; or the Relation Between Science and Philosophy", in BABICH, Babette, COHEN, Robert (ed.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences* I. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 77-86.

D'IORIO, Paolo. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", in *Nietzsche Studien*, 22 (1993), p. 257-294.

———. Beiträge zur Quellenforschung, in *Nietzsche Studien*, 22 (1993), p. 395-397.

———. "La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique", in *Les philosophes préplatoniciens*. Combas: L'éclat, 1994, p. 1-49.

———. *La Linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno retorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995.

———. "Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils por l'étude d'une philosophie en devenir", in D'IORIO, Paolo, PONTON, Olivier (ed.). *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*. Paris: Rue d' Ulm, 2004, p. 21-36.

———. "Ontologia e gnoseologia nell'estate de 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", in *Studia Nietzscheana* (2014) http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005.

DAUER, Dorothea. "Nietzsche and the Concept of Time", in FRASER, J. T., LAWRENCE, N. (ed.). *The Study of Time* II. New York: Springer Verlag, 1975. p. 81-97.

DEL NEGRO, Walter. *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*. München: Rösl & Cie, 1923.

DICKOPP, Karl-Heinz. "Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller", in *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, 24 (1970), p. 50-71.

DIXSAUT, Monique. *Nietzsche, par-delà les antinomies*. Lonrai: La Transparece, 2006.

EISLER, Rudolf. *Nietzsche's Erkenntnistheorie und Metaphysik. Darstellung und Kritik*. Leipzig: Hermann Haacke, 1902.

EMMERICH, Erika. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Halle: Max Niemeyer, 1933

FAZIO, Domenico. "Il pensiero del Giovane Nietzsche e African Spir", in *Bollettino di Storia Della Filosofia*, IX (1986/1989), p. 243-262.

FIGL, Johann. "Die "Ausbildung der Seele erkennen". Die Bedeutung der frühen Texte Nietzsches innerhalb seiner Philosophie im ganzen", in *Nietzscheforschung* 5/6 (2000), p. 433-442.

FINK, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trad. Goetz Richter, New York: Continuum, 2003.

GELVEN, Michael. "Nietzsche and the Question of Being", in *Nietzsche Studien*, 9 (1980), p. 209-223.

GERHARDT, Volker. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.

GERRATANA, Federico. "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches [1869-1874]", in *Nietzsche Studien*, 17 (1988), p. 391-433.

GILMAN, Sander. (ed.). *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of his Contemporaries*. Trad. David Parent. New York/Oxford: Oxford University Press, 1987.

GORI, Pietro. *La visione dinâmica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007.

———. "The Uselfuness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach", in *Nietzsche Studien*, 38 (2009), p. 111-155.

———. *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*. Napoli: Il Mulino, 2009.

———. "Nietzsche as Phenomenalist?", in HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 345-355.

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

———. "Nietzsche et la question de l'être I", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, CLX (1970), p. 407-422.

———. "Nietzsche et la question de l'être II", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 96 CLXI (1971), p. 261-296.

GREEN, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
GRIMM, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.
HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* I/II. Stuttgart: Günther Neske, 1961.
HILL, Kevin. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
HOCKS, Erich. *Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Eine Darstellung seine Erkenntnislehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1914.
HÖDL, Hans Gerald. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.
HUSSAIN, Nadeem. "Nietzsche's Positivism", in *European Journal of Philosophy* 12:3 (2004), p. 326-368.
ITAPARICA, André. "Nietzsche e Boscovich: Dinamismo e Vontade de Potência", in AZEREDO, Vânia (ed.). *Encontros Nietzsche*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003. p. 9-191.
JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Paris: Gallimard, 2000.
JENSEN, Anthony. "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche", in *The Journal of Nietzsche Studies*, 32 (2006), p. 41-61.
KLEINPETER, Hans. "La teoria dela conoscenza di Friedrich Nietzsche", in *Giornale critico dela filosofia italiana* VII, XC(XCII) (2011), p. 369-377.
KOFMAN, Sarah. "Généalogie, interpretation, texte", in *Critique* XXVI, 275 (1970), p. 359-381.
KRUEGER, Joe. "Nietzsche Recurrence as a Cosmological Hypothesis", in *Journal of the History of Philosophy* XVI (1978), p. 435-444.
KRUMMEL, Richard Frank. *Nietzsche und der Deutsche Geist* I/II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.
LANGBEHN, Claus. *Metaphysik der Erfahrung. Zu Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

LIEBMANN, Walter. *Nietzsche für und gegen Vaihinger*. München: Rösl & Cie, 1923.
LOPES, Rogério. "Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange", in BARRENECHEA, Miguel Angel, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo, SUAREZ, Rosana (ed.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 letras, 2011, p. 13-29.
———. "Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche", in *Dissertatio*, 35 (2012), p. 227-247.
LOTZ, Johannes. "Entwurf einer Ontologie bei Nietzsche", in *Der Mensch im Sein*. Freiburg: Herder, 1967, p. 174-211.
LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Trad. J. Harvey Lomax. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1998.
MADONNA, Luigi Cataldi. *Il razionalismo de Nietzsche. Filologia e teoria dela conoscenza negli scritti giovanili*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1983.
MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Extistential Imperative*. Bloomington/London: Indiana University Press, 1978.
MANN, Joel. "Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists", in *Nietzsche Studien*, 32 (2003), p. 406-428.
MARGREITER, Reinhard. *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer "Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk*. Meinsenheim am Glan: Anton Hain, 1978.
———. "Nietzsches Ontologische Erfahrung", in *Nietzsche Studien*, 14 (1985), p. 35-68.
MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso/Unijui, 2001.
———. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010.
———. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
———. "Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza", in BARRENECHEA, Miguel Angel, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo, SUAREZ, Rosana (ed.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: UNIRIO/7 Letras, 2011, p. 114-128.
———. "'La nuova concezione del mondo': volontà di potenza, pluralità di forze, eterno retorno dell'identico", in BUSELLATO, Stefano (ed.).

Trad. MICHELI, Giancarlo, NACCI, Federico, BUSELLATO, Stefano. *Nietzsche dal Brasile. Contributi ala ricerca contemporânea*. ETS: Pisa, 2014, p. 21-39.

MATTIOLI, William. "Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação", in *Cadernos Nietzsche*, II, 29 (2011), p. 221-270.

MEYER, Mathew. "Nietzsche's Naturalism and the Falsification Thesis", in HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (Hrsg.). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012, p. 135-148.

MITTASCH, Alwin. *Friedrich Nietzsche Stellung zur Chemie*. Berlin: Verlag Chemie GmbH., 1944.

———. *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1952.

MOLES, Alistair. "Nietzsche's Eternal Recurrence as Riemannian Cosmology", in *International Studies in Philosophy* XXI/2 (1989), p. 21-35.

———. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York/ Bern/Frankfurt am Main/Paris: Peter Lang, 1990.

MONTINARI, Mazzino. "L'art vénérable de lire Nietzsche", in *"La volonté de puissance n'existe pas"*. Trad. Patricia Farazzi e Micchel Valensi. Paris: L'éclat, 1996, p. 104-118.

———. "Nietzsche contra Wagner: été 1878", in *L'Herne. Nietzsche*, 2006, p. 158-162.

NASSER, Eduardo. "A crítica da concepção de substância em Nietzsche", in *Cadernos Nietzsche*, 24 (2008), p. 87-102.

———. "'Como tornar-se o que se é': si mesmidade e fatalismo em Nietzsche", in *Dissertatio*, 33 (2009), p. 189-226.

———. "O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche", in *Cadernos Nietzsche*, 30 (2012), p. 287-302.

———. "Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*", in *Cadernos Nietzsche*, 35 (2014), p. 33-55.

———. "Nietzsche and the Transformation of Death", in LEMM, Vanessa (ed.). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 231-244.

———. "Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos", in *Hypnos*, 34 (2015), p. 79-104.

NOLA, Robert. "Nietzsche's Theory of Truth and Belief", in *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVII, n. 4 (1987), p. 525-562.

ORSUCCI, Andrea. "Unbewusste Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber", in BORSCHE, Tilman, GERRATANA, Federico, VENTURELLI, Aldo (Hrsg.). *"Centauren-Gebrurten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 193-207.

PLANK, William. *The Quantum Nietzsche. The Will to Power and the Nature of Dissipative Systems*. San Jose/New York: Writers Club Press, 1998.

PLANTY-BONJOUR, Guy. "Temps et eternite selon Nietzsche", in CESANA, Andreas, RUBITSCHON, Olga (Hrsg.). *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg A. Salmony*. Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser, 1985, p. 217-230.

PORTER, James. *Nietzsche and the Philology of the Future*. California: Standford University Press, 2000.

———. *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*. California: Standford University Press, 2000.

———. "Untimely Meditations: Nietzsche's Zeitatomistik in Context", in *Journal of Nietzsche Studies*, 20 (2000), p. 58-81.

RAHDEN, Wolfert. "Eduard von Hartmann "und" Nietzsche. Zur verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche", in *Nietzsche Studien*, 13 (1984), p. 481-502.

REUTER, Sören. "Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivkonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*", in *Nietzscheforschung*, 10 (2003), p. 245-268.

———. "Reiz-Bild-Unbewusste Anschauung. Nietzsche auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der Unbewusste Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*", in *Nietzsche Studien*, 33 (2004), p. 351-372.

———. "Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik", in HEIT Helmut, HELLER Lisa (Hrsg.). *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2014, p. 79-106.

RICCARDI, Mattia. "Nietzsche und die Physiologie der Sinne", in HIMMELMANN, B. (Hrsg.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 313-323.

———. "Beiträge zur Quellenforschung Abhandlung. Materialien zur Entstehung der Morgenröthe. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung (1879)", in *Nietzsche Studien*, 36 (2007), p. 367-381.

———. *'Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus': Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2009.

———. "Nietzsche's Sensualism", in *European Journal of Philosophy*, 21, 2 (2013), p. 219-257.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

RITTELMEYER, Friedrich. *Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1903.

ROSS, Richard. "Règles pour une lecture philologique de Nietzsche", in GANDILLAC, Maurice de, PAUTRAT, Bernard (ed.). *Nietzsche aujourd'hui?, 2. Passion*. Paris: 10/18, 1973, p. 283-318.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2010.

SALAQUARDA, Jörg. "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", in *Studi Tedeschi* XXII, 1 (1979), p. 133-160.

SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SMALL, Robin. "Boscovich Contra Nietzsche", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 46, 3 (1986), p. 419-435.

———. "Absolute Becoming and Absolute Necessity", in *International Studies in Philosophy* XXI/2 (1989), p. 125-134.

———. "Nietzsche, Spir, and Time", in *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1 (1994), p. 85-102.

———. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.

———. *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*. New York/London: Continuum, 2010.

STACK, George. "Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy", in *Pacific Philosophical Quarterly*, 62 (1981), p. 69-87.

———. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

STAMBAUGH, Joan. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

———. *The Problem of Time in Nietzsche*. Trad. John F. Humphrey. London/Toronto: Bucknell University Press, 1987.

———. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1988.

STEGMAIER, Werner. "Ontologie und Nietzsche", in SIMON, Josef (Hrsg.). *Nietzsche und die philosophische Tradition* I. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985, p. 46-61.

———. Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (2) (1987), p. 202-228.

———. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie, in *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), p. 80-94.

STEIN, Ludwig. *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin: Georg Reimer, 1893.

TEJERA, Victor. *Nietzsche and Greek Thought*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

VAIHINGER, Hans. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1905.

VATTIMO, Gianni. "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique", in DELEUZE, Gilles (ed.). *Nietzsche*. Paris: Minuit, 2000, p. 203-218.

WHITLOCK, Greg. "Boscovich, Spinoza and Nietzsche: The Untold Story", in *Nietzsche Studien*, 25 (1996), p. 200-220.

———. "Roger Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-examination", in BABICH, Babette, COHEN, Robert (ed.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory. Nietzsche and the Sciences* II. Dordbretch/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 187-202.

———. "Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence", in *Journal of Nietzsche Studies*, 20 (2000), p. 34-57.

———. "Translator Preface", in *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2001, p. xiii-xlvi.

III. Outras obras

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1998.

———. *Posterior Analytics*. Trad. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press, 1995.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012

AXELOS, Kostas. *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

BANKS, Erik, "The Philosophical Roots of Ernst Mach's Economy of Principles", in *Synthese*, 139, 1 (2004), p. 23-55.

BAUR, Ferdinand Christian, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Stuttgart: Becher, 1847.

BEISER, Frederick. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002

———. *The German Historicist Tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.

———. *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

———. *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2014.

———. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BENOIST, Jocelyn. *Kant et les limites de la synthèse*. Paris: PUF, 1996.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERTHELOT, Réne. *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*. Paris: Félix Alcan, 1911.

BILHARZ, Alfons. *Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung: Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1879.

———. *Die Lehre vom Leben*. Wiesbaden: J. G. Bergmann, 1902.

BONACCINI, Juan. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BOSCOVICH, Roger. *A Theory of Natural Philosophy*. Cambridge/Massachusetts/London: M. I. T. Press, 1966.

BOURIAU, Christophe. "Lange face au dualisme kantien de la matière et de la forme", in *Revue de métaphysique et de morale*, 35 (2002/2003), p. 363-377.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2012.

BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: J. Vrin, 1926.

———. *Os céticos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BÜCHNER, Ludwig. *Kraft und Stoff*. Frankfurt am Main: Meidinger, 1856.

———. *Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie von der Verwandlung der Arten*. Leipzig: Theodor Thomas, 1872.

———. *Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken und Abhandlungen* I. Leipzig: Theodor Thomas, 1884.

CAPEK, Milic. "The Theory of Eternal Recurrence in Modern Philosophy of Science, with Special Reference to C. S. Peirce", in *The Journal of Philosophy*, 57, 9 (1960), p. 141-153.

———. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Trad. Eduardo Gallardo Ruiz. Madrid: Editorial Tecnos, 1965.

CASPARI, Otto. *Die Grundprobleme Der Erkenntnissthätigkeit Beleuchtet Von Psychologischen und Kritischen Gesichtspunkte*. Berlin: Grieben, 1876.

———. *Die Zusammenhang Der Dinge: Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Breslau: Eduard Trewendt, 1881.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofia y en las ciencia modernas* II. Trad. Wenceslao Roce. México: Fondo de Cultura, 1979.

CEYNOWA, Klaus. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihinger "Philosophie des Als Ob"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

CHENET, François-Xenet. "Que sont donc l'espace et le temps? Les hypotheses considérées par Kant et la lancinante objection de la "troisième possibilité"", in *Kant Studien*, 84 (1993), p. 129-153.

CLAVIER, Paul. *Kant. Les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997.

CORDERO, Nestor. *Les deux chemins de Parmenides*. Paris: J. Vrin, 1984.

CORRÊA, Patricia Alvez Carvalho. "O realismo e o naturalismo: a questão terminológica", in *Cadernos do CNFL*, XIV, 4, p. 3043-3055.

COTTINGHAM, John. "Descartes on "Thought"", in *The Philosophical Quarterly*, 28, 112 (1978), p. 208-214.

CZERMAK, Johannes. "Ueber Schopenhauer's Theorie der Farbe", in *Gesammelte Schriften* II. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1879, p. 803-819.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Trad. Ana Cotrim e Heloisa Buratti. São Paulo: Rideel, 2007.

DROSSBACH, Maximiliam. *Über die Scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. Halle: C. E. M. Pfeffer, 1884.

DUHEM, Pierre. *L'évolution de la mécanique*. Paris: A. Hermann, 1905.

FERRARI, Massimo. *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

FREULER, Leon. "Las tendances majeures de la philosophie autor de 1900", in PANZA, Marco, PONT, Jean-Claude (ed.). *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris: Blanchard, 1995, p. 1-15.

———. *La crise de la philosophie aux XIXe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

GERHARDS, Karl. *Machs Erkenntnistheorie und der Realismus*. Stuttgart: W. Spemann, 1914.

GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 2008

GRANT, George. *Time as History*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1995.

HAACKE, Wilhelm. *Karl Ernst von Baer*. Leipzig: Theod. Thomas, 1905.

HARTMANN, Eduard von. *Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus*. Berlin: Carl Duncker, 1875.

———. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin: Carl Duncker, 1877.

———. *Philosophie des Unbewussten* I. Berlin: Carl Duncker, 1878.

HARTMANN, Nicolai. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.

HAVET, Jacques. *Kant et le problème du temps*. Paris, Gallimard, 1946.

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura, 1954.

———. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: George Allen & Unwin, 1958.

HELMHOLTZ, Hermann. *Ueber das Sehen des Menschen. Ein Populär Wissenschaftler Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss, 1855.

HÖRZ, Herbert. *Schopenhauer und Helmholtz. Bemerkungen zu einer alten Kontroverse zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*. Berlin: Helmholtz-Editionen, 1995.

HUAN, Gabriel. *Essai sur le dualisme de Spir*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.

HUME, David. *Treatise of Human Nature* I. London: John Noon, 1965.

JAMES, William. *The Principles of Psychology* I. London: Macmillan and Co., 1890.

JAMMER, Max. *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*. New York: Dover Pub, 1999.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* I. Frankfurt: Suhrkampf, 1974.

———. *Correspondance*. Trad. CHALLIOL, Marie-Christine, HALIMI, Michèle, SÉROUSSI, Valérie, AUMONIER, Nicolas, LAUNAY, Marc B. E MARCUZZI, Max. Paris: Gallimard, 1991.

KLEINPETER, Hans. *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1913.

LANGE, Friedrich. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

———. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. II. Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

———. *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formale Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

———. *Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten*. Bielefedl/Leipzig: Velhagem & Klafing, 1897.

LAPLACE, Pierre Simon. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Gauthier-Villars et c&a, 1921.

LEHMANN, Gerhard. *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*. Halle: Max Niemeyer, 1933.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Escritos Filosóficos*. Trad. TORRETI, Roberto, ZWANCK, Tomás E., OLASO, Ezequie. Buenos Aires: Charcas, 1982.

LENOIR, Timothy. "The Eye as Mathematician. Clinical Practice, Instrumentation, and Helmholtz Construction of an Empiricist Theory of Vision", in CAHAN, David (ed.). *Hermann Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 109-153.

LERNER, Xavier. "La Critique de la raison pure et la philosophie du temps", in *Kant-Studien*, 95, 3 (2004), p. 304-337.

LESKE, Monika. *Philosophen im "Dritten Reich". Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistichen Deutschland*. Berlin: Dietz Verlag, 1990.

LESSING, Theodor. *African Spir's Erkenntnislehre*. Giessen: Münschow, 1900.

LIEBMANN, Otto. *Ueber den objectiven Anblick: eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober, 1869.

———. "Ueber subjective, objective und absolute Zeit", in *Philosophische Monatshefte*, VII, Erste Hälfte (1871), p. 463-480.

MALTER, Rudolf. "Main Currents in the German Interpretation of the Critique of Pure Reason Since the Beginnings of Neo-Kantianism", in *Journal of the History of Ideas*, 42, 3 (1981), p. 531-551.

MANDELBAUM, Maurice. "The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology", in FOX, Michael (ed.). *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. Sussex: Harvester Press, 1980, p. 50-68.

MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Editions de l'institut superiér de philosophie, 1946.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza. Ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

MARKOVIĆ, Zeljko. "Boscovich's Theoria", in WHYTE, Lancelot Law (ed.). *Roger Joseph Boscovich. SJ, FRS, 1711-1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham University Press, 1961, p. 127-152.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MEYSENBUG, Malwida von. *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den "Memoiren einer Idealistin"*. Berlin/Leipzig: Schuster & Loeffler, 1903.

MOHR, Georg. "Transzendental Ästhetik, § 4-8 (A30/B46-A49/B73)", in MOHR, Georg, WILLASCHEK, Marcus (Hrsg.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 107-130.

MOREL, Pierre. *Démocrite et la recherche des cause*. Paris: Klincksiek, 1996.

MÜLLER, Johannes. *Handbuch der Physiologie des Menschen*. Coblenz: J. Hölscher, 1838-1840.

NASSER, Eduardo. "Materialismo vulgar", in *Plataforma de verbetes Arethusa*, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2014. http://arethusa.fflch.usp.br/node/106.

———. "Teoria do conhecimento (surgimento)", in *Plataforma de verbetes Arethusa*, São Paulo, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2014. http://arethusa.fflch.usp.br/node/104.

NEDELKOVITCH, Dusan. *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris: Éditions de la vie universitaire, 1922.

NEWTON, Isaac. Óptica, in *Os Pensadores*. Trad. Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda, Luiz João Baraúna e Marilena S. Chauí. São Paulo: Abril, 1979.

ORSUCCI, Andrea. *Della biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento Tedesco*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992.

PALMER, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

PENJON, Auguste. "Spir et sa doctrine", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 3 (1893), p. 216-248.

PLATÃO, *Teeteto/Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

QUINCEY, Thomas De. *Confessions of an English Opium-Eater*. Boston: D. C. Heath, 1898.

REICHENBACH, Hans. *The Direction of Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1971.

REILL, Peter Hans. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2005.

RENAN, Ernest. *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. Paris: Calmann Lévy, 1890.

RESCHER, Nicholas. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1996.

———. *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

REY, Abel. *Le retour éternel et la philosophie de la physique*. Paris: Ernest Flammarion, 1927.

RIVAUD, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matiére dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*. Paris: Félix Alcan, 1906.

ROBERTY, Eugene. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: Essai sur les lois générales du développement de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1887.

RUSSELL, Bertrand. *A Filosofia de Leibniz (uma exposição crítica)*. Trad. João Eduardo R. Villalobos, Hélio Leite de Barros e João Paulo Monteiro. São Paulo: Comp. Editorial Nacional, 1964.

SCHMITZ-DUMONT, Otto. *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel*. Berlin: Carl Dunckler, 1881.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Trad. Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHNELL, Alexander. *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendentale allemande*. Paris: PUF, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. Über der vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in *Sämtliche Werke* III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

———. Die Welt als Wille und Vorstellung I, in *Sämtliche Werke* I. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1986.

———. Über das Sehn und die Farben, in *Sämtliche Werke* III. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHWENKE, Heiner. *Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe Verlag, 2006.

SEIBT, Johanna. (ed.). *Process Theories: Crossdisciplinary Studies in Dynamic Categories*. Dordrechte: Springer Science + Business Media, 2003.

———. "Ontologia de processo", in IMAGUIRE, Guido, ALMEIDA, Custódio Luís, OLIVEIRA, Manfredo Araújo (ed.). *Metafísica contemporânea*. Trad. Custódio Almeida. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 290-313.

SEYDEL, Rudolf. "Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt. Gekrönte Preisschrift", in SPIERLING, Volker (Hrsg.). *Materialien zu Schopenhauers "Die Welst als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 131-138.

SHERMAN, Paul D. *Colour Vision in the Nineteenth Century. The Young-Helmholtz-Maxwell Theory*. Bristol: Adam Hilger, 1981.

SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

SPENCER, Herbert. *The Principles of Psychology* I. New York: D. Appleton and Company, 1897.

SPIR, Afrikan. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869.

———. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873.

———. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* I/II. Leipzig: J. G. Findel, 1877.

———. *Esquisses de philosophie critique*. Paris: Félix Alcan, 1887.

———. *Pensée et réalité. Essai d'une reforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Paris/Lille: Féliz Alcan/Tallandier, 1896.

———. "Correspondance inédite de A. Spir Lettres a A. Penjon", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 4 (1919), p. 425-441.

TAUXE, Henri Charles. *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*. Lausanne: Editions L'Afe d'Homme, 1971.

TEICHMÜLLER, Gustav. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1882.

TILLIETTE, Xavier. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

TRENDELENBURG, Adolf. *Logische Untersuchungen* I/II. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862.

VAIHINGER, Hans. *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert*, Iserlohn: J. Baedeker, 1876.

———. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, II. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921.

———. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

VAN FRAASSEN, Bas. "Capek on Eternal Recurrence", in *The Journal of Philosophy*, 59, 14 (1962), p. 371-375.

VOGT, Johann Gustav. *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Malerei, 2011.

VON BAER, Karl Ernst. *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?*. Berlin: August Hirschwald, 1862.

WAHL, Jean. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2004.

WHYTE, Lancelot Law. "Boscovich's Atomism", in WHYTE, Lancelot Law (ed.). *Roger Joseph Boscovich. SJ, FRS, 1711-1787. Studies of his Life and Work on the 250th Anniversary of his Birth*. New York: Fordham University Press, 1961, p. 102-126.

WIDEMANN, Paul Heinrich. *Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen*. Karlsruhe/Leipzig: H. Reuther, 1885.

WUNDT, Wilhelm. "Philosophy in Germany", in *Mind*, 2, 8 (1877), p. 493-518.

ZELLER, Eduard. Schopenhauer, in SPIERLING, Volker (Hrsg.). *Materialien zu Schopenhauers "Die Welst als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, 183-185.

ZÖLLNER, Johann Karl Friedrich. *Über Die Natur Der Cometen: Beiträge Zur Geschichte und Theorie Der Erkenntniss*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872.

Sendas & Veredas

Criada no ano 2000, com o intuito de fazer avançar os estudos nietzschianos no país, a **Coleção *Sendas & Veredas*** propõe-se a atuar em três frentes distintas: trazer ao público brasileiro obras significativas sobre a filosofia de Nietzsche, apresentar trabalhos de recepção de suas ideias e editar textos de pensadores com quem ele mesmo dialogou. Acolhendo diferentes linhas interpretativas do pensamento nietzschiano, "sem desconto, exceção ou seleção", a **Coleção *Sendas & Veredas*** quer ensejar novas possibilidades de leitura. É precisamente a diversidade que constitui a sua maior riqueza.

Série Ensaios

Extravagâncias:
ensaios sobre a filosofia de Nietzsche (3ª ed.)
Scarlett Marton

Nietzsche e a dissolução da moral (2ª ed.)
Vânia Dutra de Azeredo

Conhecer é criar:
Um ensaio a partir de F. Nietzsche (2ª ed.)
Gilvan Fogel

O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche
ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica
Alberto Marcos Onate

Nietzsche: estilo e moral
André Luís Mota Itaparica

A maldição transvalorada:
O problema da civilização em O Anticristo *de Nietzsche*
Fernando de Moraes Barros

A filosofia perspectiva de Nietzsche
António Marques

Niilismo, criação, aniquilamento:
Nietzsche e a filosofia dos extremos
Clademir Luís Araldi

Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche:
Reflexões sobre Ecce Homo
Sandro Kobol Fornazari

Nietzsche e a música
Rosa Maria Dias

As máscaras de Dioniso:
Filosofia e tragédia em Nietzsche
Márcio José Silveira Lima

Em busca de um lugar ao sol:
Nietzsche e a cultura alemã
Ivo da Silva Júnior

Nietzsche:
do eterno retorno do mesmo
à transvaloração de todos os valores
Luís Rubira

Nietzsche e o problema da civilização
Patrick Wotling

Nietzsche contra Darwin (2ª ed. ampliada e revista)
Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Nietzsche e a arte de decifrar enigmas.
Treze conferências europeias
Scarlett Marton

Série Recepção

Nietzsche na Alemanha
Scarlett Marton (org.)

Nietzsche abaixo do Equador.
A recepção na América do Sul
Scarlett Marton (org.)

Nietzsche pensador mediterrâneo.
A recepção italiana
Scarlett Marton (org.)

Nietzsche, um francês entre os franceses
Scarlett Marton (org.)

Nietzsche em chave hispânica
Scarlett Marton (org.)